دراسات
في الفقه الإسلامي المعاصر

دراسات
في الفقه الإسلامي المعاصر

الجزء الثاني

حيدر حب الله

بسم الله الرحمن الرحيم

مبـادئ العلاقـات الإسلامية ـ الإسلامية

مطالعة في الفقه القرآني

تمهيد

تظلّ دراسة المبادئ التي وضعها الإسلام للعلاقات الداخلية بين المسلمين هامّةً وضرورية، ونحاول في هذه الوريقات المتواضعة أن نتناول التأسيس القرآني لعلاقة المسلمين بعضهم ببعض في الداخل الإسلامي، وكيف تقوم هذه العلاقة؟ وما هي أبرز المعايير التي تحكمها؟

ولن نتطرّق إلى السنّة الشريفة، ولا إلى ما يعطيه العقل والمنطق العقلاني، أو العناوين الثانوية أو الزمنية في هذا المجال؛ خوفاً من الإطالة، لهذا ستكون دراستنا بحت قرآنية، وسنعرض ـ بعون الله تعالى ـ الآيات القرآنية التي تؤصّل مبدأ العلاقة الإسلامية ـ الإسلامية، ونحاول تفسيرها وفقهها لاستخراج مبادىء منها وقواعد وأسس، إن شاء الله تعالى.

١. مبدأ عدم التنازع

يقرّر القرآن الكريم مبدأ عدم التنازع الداخلي ضمن النصّ التالي: ﴿**وَأَطِيعُوا اللهَ ورَسُولَهُ ولا تَنازَعُوا فَتَفْشَلُوا وتَذْهَبَ رِيحُكُمْ واصْبِرُوا إِنَّ اللهَ مَعَ الصَّابِرِينَ**﴾[١].

فهذه الآية تدلّ على تحريم التنازع، ومن ثم تدعو إلى الاتفاق والوحدة، كما

(١) الأنفال: ٤٦.

فسّرها بذلك بعض الفقهاء أيضاً[١].

والتعرّض لفقه هذه الآية يكون من خلال نقاط:

أولاً: قد يقال بتخصيص النهي عن التنازع في هذه الآية بحالة الحرب، بمعنى أنّ هذا الخطاب موجّه فقط للجيش المسلم الذي يواجه الأعداء[٢]، والشاهد على ذلك:

١ـ السياق؛ فإنّ الآيات السابقة واللاحقة كلّها تتحدث عن القتال، فالآية السابقة تقول: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا واذْكُرُوا اللهَ كَثِيراً لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾[٣]، وسورة الأنفال ـ كما نعلم ـ سورة جهادية قتالية أغلبها واردٌ في قضايا القتال والحرب، وعليه، فلا يحرز أنّ النهي عن التنازع في هذه الآية يتخطّى مجال المقاتلين المسلمين.

٢ـ قوله في داخل الآية نفسها: ﴿**فَتَفْشَلُوا وتَذْهَبَ رِيحُكُمْ**﴾؛ فإنّ الفشل وذهاب الريح تعبيرٌ آخر عن ذهاب القوى وضعف الجيش، وذهاب الصولة والنصرة والدولة..

٣ ـ ما جاء في أسباب نزول هذه الآية من أن خباب (حباب) بن المنذر أشار على النبي أن ينتقل من مكانه على الماء، ويجيئهم من الخلف، فرفض بعض الصحابة، وتنازعوا، ثم عمل الرسول بقول خباب[٤].

---

(١) الروحاني، فقه الصادق ١١: ٣٩٣، ٤٢١، و١٣: ١٩٦؛ وسيد سابق، فقه السنّة ١: ١٢، و٢: ٦٠٠؛ وشرف الدين، المراجعات: ٩؛ والنص والاجتهاد: ٥٥٣.

(٢) راجع: الطريحي، مجمع البحرين ٢: ٢٣٧.

(٣) الأنفال: ٤٥.

(٤) انظر: التبيان ٥: ١٣٣؛ والراوندي، فقه القرآن ١: ٣٤٠ ـ ٣٤١.

ولعلّه لهذه الشواهد وجدنا بعض من أدرج الآية في قضايا الاختلاف داخل الجيش؛ فالبخاري (٢٥٦هـ) جعل الآية في مطلع الباب الذي عنونه: «باب ما يكره من التنازع والاختلاف في الحرب وعقوبة من عصى إمامه»[1]، كما جعل النووي (٦٧٦هـ) هذه الآية وما حولها، من الآيات التي جمعت آداب القتال في الإسلام[2]، بل صريح كلمات الطبرسي أنّ التنازع في الآية يراد به التنازع في لقاء العدو، كي لا يضعفوا عن مقاتلته[3].

ولا نرتاب في أنّ ذلك كلّه صحيح، وأنه من الصعب جداً تعميم النهي عن التنازع لغير حال الحرب والقتال، فالخطاب خاص؛ إلا أنه يمكن الاستناد إلى التعليل الوارد في الآية الكريمة: ﴿**فَتَفْشَلُوا وتَذْهَبَ رِيحُكُمْ**﴾؛ فإن الفشل وذهاب الريح سيقا هنا مساق التعليل، أي لا تتنازعوا كي لا تفشلوا.. وهذا معناه ـ حيث إن العلّة تعمّم وتخصّص كما قرّر في أصول الفقه ـ أن المهم عدم الوصول إلى مرحلة الضعف والوهن وذهاب القوّة والمنعة والدولة؛ فأيّ تنازع يبلغ بالمسلمين هذه الحال يكون مشمولاً للتحريم، تماماً مثل: لا تأكل الرمان فإنه حامض؛ فكل تنازع يفضي لذلك يكون حراماً، وإن لم يكن تنازعاً بين المقاتلين في جبهة الحرب، فتفيد الآية مبدأ عدم التنازع بهذا المعنى، والتنازع المضعِف لا يختصّ بتنازع المقاتلين كما هو جليّ.

---

(١) صحيح البخاري ٤: ٢٦.

(٢) النووي، شرح مسلم ١٢: ٤٦؛ وانظر ايضاً: يحيي بن شرف النووي، الأذكار النووية: ٢٠٨.

(٣) الطبرسي، مجمع البيان ٤ : ٤٧٦؛ ولعلّه يستوحى أيضاً من الكاشاني، التفسير الأصفي ١: ٤٤١؛ والصافي ٢: ٣٠٧؛ وما نقله عن المفسّرين الطبريُّ في جامع البيان ١٠: ٢١ ـ ٢٢؛ وابن أبي حاتم في تفسيره ٥ : ١٧١٢؛ وراجع: تفسير السمرقندي ٢: ٢٤؛ وتفسير الرازي ٩: ٣٦.

ثانياً: ما هو المراد من التنازع؟ هل هو اختلاف الرأي أم شيء آخر أبعد من ذلك؟

الذي يبدو من بعض الفقهاء والأصوليين أنهم استندوا إلى هذه الآية لتحريم العمل بالقياس؛ لأنه يفضي إلى اختلاف الرأي[1]، كما استدلّوا بها أيضاً لإثبات مذهب التخطئة في أصول الفقه مقابل التصويب، ولعلّ أقدم من فعل ذلك هو ابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ) في المحلّى[2]، وكذلك فعل الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) في الفصول المهمّة[3]، كما استدلّوا بها لتحريم الجدال[4].

لكنّ الصحيح أنّ النهي عن التنازع لا علاقة له باختلاف الآراء، ومن ثم فالاستدلال به على مسألة التخطئة أو قضية القياس ونحوهما غير صحيح؛ لأنّ في كلمة التنازع ـ بحسب دلالتها اللغوية ـ نوعٌ من التجاذب والتشاجر والتخاصم، وهو ما يفهم أيضاً من كلمات اللغويين[5]، فمجرّد اختلاف الرأي بشكل هادىء وعلمي وأخلاقي دون تجاذب ومنافرة وتخاصم وحقد وضغينة وتشنّج.. لا يشمله مفهوم التنازع الوارد في الآية الكريمة.

يضاف إلى ذلك، أن الآية حرّمت التنازع من حيث الإفضاء إلى الضعف والوهن؛ أما تعدّد الآراء والاجتهادات وسيادة الحوار والجدال بالتي هي أحسن داخل الدائرة الإسلامية؛ فهذا يمكنه أن يقوّي المسلمين وينضج أفكارهم ويطوّر

(١) تفسير الرازي ٨: ١٧٤.

(٢) ابن حزم، المحلّى ١: ٧٠.

(٣) الفصول المهمة في أصول الأئمة ١: ٥٤٣.

(٤) انظر: تفسير الفخر الرازي ٥: ١٨٣.

(٥) راجع: العين ١: ٣٥٩؛ والصحاح ٣: ١٢٨٩؛ ولسان العرب ٨: ٣٥٢؛ ومختار الصحاح: ٣٣٥؛ والقاموس المحيط ٣: ٨٨؛ ومجمع البحرين ٤: ٢٩٥؛ وتاج العروس ١١: ٤٧٦ و..

علومهم. إذا أحسنّا تنظيم هذا الاختلاف وضبطه علمياً وأخلاقياً وأدبياً أيضاً.

وعليه، فالآية خاصّة بالمخاصمات والمصارعات، ولا تشمل اختلاف الرأي بحسب الظاهر، ولا أقلّ من عدم إحراز هذا الشمول؛ فنأخذ بالقدر المؤكّد من الدلالة.

ثالثاً: الظاهر من فقه الآية الكريمة أن التنازع مسبّب دوماً للضعف، لا أنّ له حالتين: تارةً ينتج الضعف فيهما وأخرى لا ينتجه، فإنتاج الضعف من الخصوصيات التي تكفّل بها المولى، ولم تُلقَ إلى العبد كي يعيّنها، فهذا تماماً كقول المولى: تزوّج من فلانة فإنّ في الزواج منها الخير؛ إذ خيرية الزواج من الأوصاف التي بيد المولى وقد أخبر هو عنها، فيكون وجوب الزواج مطلقاً حتى لو ظنّ العبد أنه لا خير في الزواج من هذه المرأة. وهذا بخلاف: تزوّج فلانة إذا كان في الزواج منها الخير، فإنّ تحديد الخيرية هنا يمكن أن يكون بيد العبد.

والآية التي نحن فيها نصّت على حرمة التنازع، وأخبرت ـ بالعطف بحرف الفاء ـ أنّ فيه الفشل وضعف القوى، أي أن الله العليم الحكيم يخبر بأنّ نتيجة التنازع هو الضعف، ومعه فيحرم التنازع مطلقاً، حتى لو رأينا ـ بنظرنا الشخصي ـ أنّ بعض موارده لا تفضي إلى الضعف، نعم تقيّد هذه الآية بمثل آية مقاتلة أهل البغي الآتي الحديث عنها؛ لأنّ النسبة بينهما هي نسبة العموم والخصوص المطلق، ونسبة الحالة الثانوية إلى الحالة الأوليّة، وفي هذين الموردين يقدّم الخاص والثانوي على العام والأوّلي؛ هذا كلّه بناءً على استفادة العموم من دلالة الآية، لا البناء على خصوص التعليل كما تقدّم.

رابعاً: الظاهر من الخطاب الوارد في الآية، وكذا من طبيعة التعليل، أنه موجّه

إلى الأمة لا إلى الأفراد، أي أنه خطاب مجتمعي؛ فلا تدلّ الآية على تحريم تنازع فردين اثنين من المسلمين في قضية شخصية؛ إذ هي منصرفة عن هذه الحالة، لاسيما بقرينة السياق وعدم إفضاء النزاع الشخصي المحدود لضعف المجتمع، إلا إذا تنامت النزاعات الشخصية والعائلية في المجتمع حتى صارت تهدّد استقراره، ولا أقلّ من عدم إحراز مثل هذا الاستيعاب في دلالتها.

خامساً: إذا أجرينا مقارنة ومقاربة بين هذه الآية التي تؤسّس لمبدأ عدم التنازع، وبين قوله تعالى: ﴿**فإنْ تَنَازعْتُمْ فِي شَيء فَرُدّوهُ إِلَى اللهّ والُرَسُولِ..**﴾[1]، نجد أنّ مفتاح حلّ النزاعات الداخلية في الأمّة يقوم على مرجعيّة القرآن والسنّة، أي أنّنا لو رجعنا إلى الكتاب والسنّة سوف نرفع هذا التنازع، ولمّا كان التنازع مغايراً لمفهوم الاختلاف وتعدّد الاجتهادات، لم يقصد من الرجوع للقرآن توحيد الرأي؛ فإنّ ذلك قد لا يحصل، بل رفع حالة التخاصم والبتّ فيها، إلا إذا حصل أن بغت فرقةٌ على فرقةٍ أخرى أو قصّر المسلون في العمل بكتاب ربّهم وسنّة نبيّهم، فيكون المورد من موارد البغي والاعتداء، فتشمله آية البغي القادمة بإذن الله سبحانه.

٢. مبدأ الاعتصام الديني وعدم التفرّق

تشير إلى هذا المبدأ الآيات الكريمة التالية:

١ـ ﴿**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهَّ جَمِيعاً ولا تَفَرَّقُوا واذْكُرُوا نِعْمَتَ اللهَّ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْداءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْواناً وكُنْتُمْ عَلى شَفا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْها كَذلِكَ يُبَيِّنُ اللهَّ لَكُمْ آياتهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ * ولْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ ويَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ ويَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وأُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * ولا تَكُونُوا**

(١) النساء: ٥٩.

كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا واخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْبَيِّناتُ وأُولئِكَ لَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ﴾(١).

٢ـ ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وكانُوا شِيَعاً لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّما أَمْرُهُمْ إِلَى اللهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِما كانُوا يَفْعَلُونَ﴾(٢).

٣ـ ﴿قُلْ هُوَ الْقادِرُ عَلى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذاباً مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعاً ويُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الآياتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾(٣).

٤ ـ ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ولكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ * مُنِيبِينَ إِلَيْهِ واتَّقُوهُ وأَقِيمُوا الصَّلاةَ ولا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وكانُوا شِيَعاً كُلُّ حِزْبٍ بِما لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾(٤).

٥ـ ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ما وَصَّى بِهِ نُوحاً والَّذِي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ وما وَصَّيْنا بِهِ إِبْراهِيمَ ومُوسى وعِيسى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ ولا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ ما تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشاءُ ويَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ * وما تَفَرَّقُوا إِلاَّ مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ ولَوْلا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلى أَجَلٍ مُسَمّى لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ﴾(٥).

وهذه الآيات الكريمة واضحة في النهي والنكير على التفرقة والتشرذم

---

(١) آل عمران: ١٠٣ ـ ١٠٥.

(٢) الأنعام: ١٥٩.

(٣) الأنعام: ٦٥.

(٤) الروم: ٣٠ ـ ٣٢.

(٥) الشورى: ١٣ ـ ١٤.

والتشظي والانقسام، ويمكن أن نستفيد منها جملة نقاط أساسية أبرزها:

٢.١. بين التفرّق عن الدين والتفرّق داخل الدين

إذا أخذنا الآية الأولى دلّت على لزوم الاعتصام بحبل الله تعالى وعدم التفرّق، وقد فسّر عدم التفرّق هنا بعدم التفرّق عن الحبل نفسه أو عن رسول الله [١]، وهذا يوحي بأنه ليس المراد الانقسام داخل الدين، بل الخروج عن الدين، تقول: تفرّق القوم عن فلان، أي تركوه، وتقدير الآية: اعتصموا بحبل الله ولا تتفرّقوا عنه وتذروه، وهذا يُخرج الآية التي اشتهر توظيفها في مجال الوحدة بين المسلمين عن دخالتها في هذا الموضوع.

وربما يقال بإمكان توظيف الآية الكريمة في المجال الذي نحن فيه، فإنّها لم تقل: لا تتفرّقوا عنه، بل أطلقت النهي عن التفرّق وأعقبته ـ مباشرةً ـ بالحديث عن اختلاف المسلمين فيما بينهم من أوسٍ وخزرج و.. قبل الإسلام، وأن الإسلام أنهى هذه الانقسامات، وهذا كلّه يؤكّد أن التفرقة المرادة هنا هي مطلق الفرقة، وهذا يربط بين الوحدة وبين الالتزام بالحبل الإلهي، فكأنّ الآية تريد أن تقول: اعتصموا بحبل الله؛ فإن الاعتصام بالإسلام يحوّلكم من أعداء إلى إخوان، ويدفع عنكم الفرقة.

إذن، فهذه الآية ـ بناء على ما تقدّم ـ يمكن الاستناد إليها هنا بلا محذور، وحتى لو تركنا المقطع الأول منها، واستندنا ـ فقط ـ إلى قوله: ﴿**وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ...**﴾، كفى ذلك؛ لأنّها بهذا المقطع الثاني تؤكّد أن الإسلام حوّل الجماعات المتناحرة ـ لأسباب عدّة ـ إلى إخوة متوادّين؛ إذاً فهو يفرض مبدأ عدم الفرقة بالتضمّن أو الاستلزام؛

---

(١) انظر: التبيان ٢: ٥٤٦؛ ومجمع البيان ٢: ٣٥٦.

إذ لو كانت الفرقة موجودةً في الإسلام لبطلت هذه النعمة التي يمنّ الله بها على الأوس والخزرج وأمثالهم؛ إذ سيكون الإسلام هو الآخر مدعاةً أو غير رافضٍ لفُرقةٍ من نوعٍ آخر، فيلزم الكرّ إلى ما فرّ منه كما يقولون.

وبالإجمال، يمكن الاستناد إلى هذه الآية لتأسيس مبدأ عدم الفُرقة والانقسام.

٢.٢. بين الفُرقة الدينية والفُرقة غير الدينية

تركّز هذه الآيات على مفهوم الفُرقة الدينية، أي أنها لا تتحدّث ـ فقط ـ عن التمزق الاجتماعي الناتج عن أسبابٍ قبلية أو عشائرية أو قوميّة أو عرقية أو حزبية أو... بل تسلّط الضوء أيضاً على العنصر الديني في التمزّق؛ لأنّ ﴿**فرّقوا دينهم**﴾ تستبطن حصول الاختلاف المفضي إلى الابتعاد عن الدين بسبب عنصر ديني، أو لا أقلّ تحت شعار ديني، ففرّق الدين أي جعله فرقاً وقطعاً، فعندما تقول: ﴿**فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً**﴾ فهذا معناه قطّعوا الدين وجزّؤوه وصاروا فرقاً، فتمزّقهم على أساس الدين هو تفرقة للدين.

ولعلّ هذا ما تريده الآية الأولى: ﴿**ولا تكُوْنُوا كالّذيْنَ تَفَرّقُوا واخْتَلَفُوْا مِنْ بَعْدِ مَاْ جَاءَتْهُمُ البَيّنَات**﴾.

وربما يريد هذا النوع من الآيات ـ والله العالم ـ أن يضع معادلة تقول: كلّ تمزق في الأمة يضارعه تشظّي في الدين نفسه، وهذه المعادلة كأنّ لها طرفاً يمثل السبب، وطرفاً آخر يمثل النتيجة، وتصوير هذين الطرفين في المعادلة يمكن أن يكون على شكلين:

الشكل الأول: إنّ الاختلاف بين المسلمين ـ لأيّ سبب كان ـ سيؤدّي إلى حالة تمزّق في الدين نفسه، بمعنى أنّ بعض الدين سوف ينفكّ عن بعضه الآخر، أشبه

شيء بقوله تعالى: ﴿**أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتابِ وتَكْفُرُونَ بِبَعْض**﴾[١]، أي كل فرقة سوف تأخذ ببعض الدين وتترك بعضه، مما سيعدم الانسجام والتلاؤم بين أجزاء الدين نفسه، فيقرأ الدين قراءة مجتزأة وتغيب هنا بعض مقاطعه، فيما تغيب هناك مقاطع أخرى منه.

ومعنى هذا الكلام أن الفرقة الإنسانية تؤدي إلى تمزّق الدين وتقطّعه وتفريق أجزائه عن بعضها بعضاً، ويكون معنى الآية: الذين فرّقوا دينهم وقطّعوه وباعدوا بين أجزائه وأخفوا بعضها وأظهروا بعضاً آخر، بسبب تمزّقهم هم فيما بينهم واختلافهم وتفرّقهم في حياتهم الإنسانية.

الشكل الثاني: وهو يقع على العكس تماماً من الشكل الأوّل، بحيث يكون تبعيض الدّين وتفريق أجزائه عن بعضها البعض، وقراءته قراءة مجتزأة، وعدم ربط مقولاته ومفاهيمه ببعضها، سيكون ذلك بنفسه مؤدّياً إلى أن يأخذ كل فريق بمقولةٍ ويترك أخرى، أو يركّز على مقولة ويستبعد أخرى، أو يسلّط الضوء على آية قرآنية أو حديث نبوي ويتغافل عن آية أخرى أو حديث آخر، وهو ما سينتج عنه تمزّقٌ ديني بشكل تلقائي، لأنّ كلّ فريق سيقرأ جزءاً من الدين ويذر الآخر؛ وسيؤدي ذلك إلى انقسامهم فيما بينهم وصيروتهم شيعاً يحارب بعضهم بعضاً ويشايع بعضهم بعض الأشخاص أو بعض المقولات ويترك الأخرى، فالمجبرة تقرأ آية ربط كل شيء بمشيئة الله والمفوّضة تقرأ آيات الاختيار الإنساني، والمنزّه يقرأ آيات التنزيه والمشبّه يقرأ فقط آيات التشبيه وهكذا، ولا تضمّ أبعاض الدين وأجزاؤه إلى بعضها كي تكتمل الصورة ويتّحد الموقف.

ولعلّ الذي يؤكد مقولتنا في هذه المعادلة بشطريها وشكليها، ما ألمحنا إليه من

---

(١) البقرة: ٨٥.

قوله تعالى مخاطباً بني إسرائيل: ﴿وَإِذْ أَخَذْنا مِيثاقَكُمْ لا تَسْفِكُونَ دِماءَكُمْ ولا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ * ثُمَّ أَنْتُمْ هؤُلاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وتُخْرِجُونَ فَرِيقاً مِنْكُمْ مِنْ دِيارِهِمْ تَظاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالإِثْمِ والْعُدْوانِ وإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسارى تُفادُوهُمْ وهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْراجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتابِ وتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَما جَزاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذلِكَ مِنْكُمْ...﴾[1].

فإذا أرجعنا آخر الآية إلى مجمل الفقرات السابقة، لا إلى خصوص مسألة الأسرى، كان معنى ذلك أنّ الكفر والإيمان ببعض الكتاب أفضى ببني إسرائيل إلى قتل بعضهم بعضاً، والآية وإن لم تكن دالةً على ما نحن فيه لكن فيها نحوٌ من الإشارة والتأييد.

والنتيجة أن هذه الآيات تربط بين الفرقة والدين تأثيراً وتأثراً.

٢.٣ ـ علاقة الدين بإنتاج الانسجام داخل الجماعة الدينية

واستتباعاً للنقطة السابقة، تعطي هذه الآيات دلالة على أنّ الارتباط بالدين كلّما تكامل كلّما اقتربت الأمّة من الوحدة؛ وأن الفرقة توحي بوجود ابتعاد عن الدين، ولعلّ هذا ما توحيه آية: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً ولا تَفَرَّقُوا وَ...﴾ فإن الاعتصام الجميعي بحبل الله هو المفضي إلى الوحدة، كما أن صيرورة العرب متوالفين بالدين بعد التعادي في الجاهلية معناه أن الدين من عناصر التقارب والوحدة؛ فإذا أفضى إلى الفُرقة كان ذلك خلاف حقيقة التقريب التي فيه بين الناس.

وهذا يعني أن الاختلاف بعد مجيء الدين ناتج عن تقصيرٍ من البشر أنفسهم في

(١) البقرة: ٨٤ ـ ٨٥.

الالتزام بتعاليم الدين وقيم السماء الرفيعة؛ لهذا نصّت الآية على تبرّي رسول الله من المفرّقين والمنشعبين فقالت: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وكانُوا شِيَعاً لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّما أَمْرُهُمْ إِلَى اللهِ﴾، ولا معنى لهذا التبرّي إذا كانت الفُرقة نتاجاً دينياً؛ فهذا خير دليل على أن الفرقة نتجت عن سوء بشري في التعامل مع الدين ومع غيره، وهذا ما تؤكّده الآيات الكريمة: ﴿وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّناتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ﴾[1]، و ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإسلام ومَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ﴾[2]، و ﴿وَما تَفَرَّقُوا إِلاَّ مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ﴾، و ﴿وَما تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾[3].

ومن مجمل ما أسلفناه نعرف أنّ حصول الاختلاف والانقسام يكون نتيجة خطأ إنساني أو سوء بشري، وأنّه لا يولّد الدين الفُرقة داخل جماعته على الأقلّ.

٢.٤. ألوان تأثير البغي على سلامة الوحدة الدينية

لا يعني ما تقدّم أنّ الخلاف في الأمة يعني ابتعاد كلّ مذاهبها وفرقها وجماعاتها وآحادها عن الدين، بل الذي تريد الآيات أن تؤكّده هو وجود عنصر البغي الذي أدّى إلى حصول هذا الأمر، وهذا يعني أنه من الممكن أن يكون هناك فريقٌ واحد باغٍ فتحصل الفرقة نتيجة ذلك، حتى لو كان الباقون غير باغين، وربما كان الباقون هم الأجيال اللاحقة التي أتت فيما بعد؛ فالآيات تريد تأكيد المبدأ لا الدفاع عن شموليته واستيعابه.

---

(١) البقرة: ٢١٣.

(٢) آل عمران: ١٩.

(٣) البينة: ٤.

ويشهد لذلك أنّ القرآن الكريم نفسه ذكر في آية البغي التي ستأتي إن شاء الله تعالى، أن حرباً قد تنشب في الداخل الإسلامي، ويتحمّل مسؤوليتها فريق واحد، بل الآية تأمر بمقاتلة الباغي، فلا تحثّ الآية على الفرقة والتنازع، بل تأمر بقلع مسبّبيها، وبالجمع بين الآيات يظهر أنّ المقصود إدخال عنصر البغي في ظاهرة التمزّق، دون أن تقول: إن كل تمزّق تنساق الأطراف كلّها فيه لأهوائها؛ فقد يبغي فريق في بدايات الدعوة الدينية، فيوقع التنازع في الأمة، وتنقسم الأمة إلى فِرَق، فالبغي هنا كان مسبّباً للفُرقة، لكن لا يعني اتهام الجميع ولا تمام الأجيال بأنّ انقسامها كان عن بغيٍ منها جميعاً.

ولعلّ ذيل الآية الأخيرة يوحي بتأثير الأجيال على بعضها، فهي تقول: ﴿**وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ**﴾، أي أنّ الأجيال الأولى اختلفت ـ بعد العلم ـ عن بغي وهوى، أما الذين أورثوا الكتاب بعد تلك الأجيال فقد عصف بهم الشك والرّيب، وتركت نزاعات السابقين أثرها السلبي على الأجيال اللاحقة، فبعثت فيها الشك، حتى لم تعد تؤمن بكتابها حقّ الإيمان، وهذا ـ في نقطة المبدأ ـ أحد التفسيرات المشار إليها في هذه الآية، كما يظهر من بعض التفاسير(١).

إذن، فقد يجني البغي المسبّب للفرقة الدينية على الأجيال اللاحقة؛ فيورثها الشك والريب في الدين، وليس ذنبها، بل قد تكون مستضعفةً حتى لو كانت تناصر هذا الفريق أو ذاك.

---

(١) انظر: الكشاف ٣: ٤٦٤؛ وجوامع الجامع ٣: ٢٨٠؛ والميزان ١٨: ٣٢؛ وتفسير مقاتل بن سليمان ٣: ١٧٥؛ وتفسير النسفي ٤: ٩٨؛ وتفسير الرازي ٢٧: ١٥٨؛ وتفسير البيضاوي ٥: ١٢٥؛ وتفسير البحر المحيط ٧: ٤٩٠.

٢.٥. إضفاء مفهوم العذاب على الفُرقة والتناحر

تشير الآية الثالثة المتقدّمة إلى أنّ أنواع العذاب الإلهي متعدّد، وأن واحداً منها جعل الأمة على شيع وأحزاب يقاتل بعضها بعضاً، ويبطش بعضها ببعض، وهذا معناه أنّ الفرقة والافتراق نحوٌ من العذاب الإلهي الذي ينزل بالناس، وطبيعيّ أن الآية لا تعني أن كل فُرقة كذلك، بل أقصى ما تدلّ عليه أن بعض أنواع العذاب قد يكون في فُرقة الأمة ومحاربة بعضها بعضاً، وهذا خير دليل على أنّ القرآن يرى الاختلاف والتقاتل والتصارع الداخلي مظهراً من المظاهر التي قد تكون عذاباً إلهيّاً، فما أشدّ دلالة هذه الآية على رفض الفُرقة ونبذ التنازع والتخاصم.

والجميل في تعبيرات هذه الآية أنّها لّما تحدّثت عن العذاب الفوقي والسفلي، أي من الفوق ومن تحت الأرجل، جعلت الثالث هو الفُرقة والتصارع، وكأنّ في هذا التعبير إشارة إلى أنّ الفتنة الداخليّة بين الأمة عذابٌ يكون بين يديها، وكأنّ مبرّراته وعناصره تحت سيطرتها، ولم يأتِ من الأعلى ولا جاء من الأسفل من حيث لا يدرك الناس ذلك، وهو ما فيه إشارة إلى الدور البشري في إنتاج العذاب الثالث الذي تعطيه الآية.

٢.٦. حالة التشظّي ووهم المكاسب الجزئية

من أروع التعابير في هذه المجموعة من الآيات، قوله تعالى: ﴿**كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ**﴾، فهذه الآية تشير إلى واقع يعيشه المجتمع في ظلّ حالة الانقسام عادةً، وهي أن كل فريق يعيش في حالة غفلة ونشوة بما يراه من انتصارات له ومكاسب يحقّقها على الفريق الآخر أو لنفسه هنا أو هناك، فيفرح بما يراه مكسباً، وينتشي بما يحقّقه من معطيات جزئية، وهو غافل عن القضايا الكبرى، وغافل عن

أنّ بعض مكاسبه الجزئية هذه ما هي سوى تكريس لانقسام الأمة وتمزقها وتشرذمها، وأنه باستمراره في طلب المكاسب الفرعية هذه والفرح بها يكرّس واقع التراجع في الأمة؛ لهذا نسبت الآية الفرح إلى الأحزاب ولم تنسبه للأمة، وجعلت الفرح على ما عنده وليس على ما عند الأمة ﴿**بما لديهم**﴾، وهذا هو الغرور المعرفي الذي يكرّس القطيعة في الأمة، فيفرح بما عنده، ولايفرح بما عند غيره.

وهذا الحصر مستفاد من تقديم ﴿**بما لديهم**﴾ على ﴿**فرحون**﴾؛ فكأنه لا يفرح إلا بما لديه، وأما ما عند غيره من أمّة الدين والتدين، فليس بموجب فرحاً عنده.

وبممارسة التأمل في استخدام كلمة «فرحون» في اللغة العربية، نجد أنّ القرآن الكريم لم يطلقها غالباً على السرور الإيجابي، بل أطلقها في موقع الذمّ، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَّ لا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ**﴾[١]؛ فالفرح هنا لا يقصد منه السرور؛ ولهذا فسّر بالبطر[٢]؛ للجزم بعدم حرمة الفرح في الإسلام، وبناءً على ما ذُكر في التفريق بين الفرح والسرور، فإنّ الفرح قد يكون بأمرٍ لا نفع فيه ولا لذّة، على خلاف السرور الذي لا يكون إلا فيما فيه نفعٌ أو لذّة على الحقيقة[٣]، فيفهم أن استعمالات القرآن الكريم للفرح غالباً كانت للإشارة إلى شيء يفرح به الإنسان لكنه قد يكون خالياً من الفائدة والمنفعة الحقيقية، فكأنّ فرحه به مصداقٌ لقوله تعالى: ﴿**قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالأَخْسَرِينَ أَعْمالاً * الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً**﴾[٤]، تماماً كفرح ملكة سبأ بهديتها التي أرسلتها إلى سليمان، فقد

---

(١) القصص: ٧٦.

(٢) انظر: الجوهري، الصحاح ١: ٣٩٠.

(٣) الفروق اللغوية: ٢٧٧.

(٤) الكهف: ١٠٣ ـ ١٠٤.

ظنّت أنها سوف تستميله بها، لكنّ سرورها بما فعلت لم يكن سوى وهم، قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا جاءَ سُلَيْمانَ قالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمالٍ فَما آتانِيَ اللهُ خَيْرٌ مِمَّا آتاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ﴾[1]، وتماماً كما حصل مع الكافرين الذين كانوا يتوهّمون أنهم يدعون شيئاً وإذ بالذي كانوا يدعونه من دون الله لم يكن سوى سراب، قال سبحانه: ﴿ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ تُشْرِكُونَ * مِنْ دُونِ اللهِ قالُوا ضَلُّوا عَنَّا بَلْ لَمْ نَكُنْ نَدْعُوا مِنْ قَبْلُ شَيْئاً كَذلِكَ يُضِلُّ اللهُ الْكافِرِينَ * ذلِكُمْ بِما كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وبِما كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ﴾[2].

وعليه، ففرح الأحزاب تعبيرٌ عن حالة الوهم وتصوّر وجود منفعة ومصلحة في خطواتها وأعمالها، فيما هي تفرح على عدمٍ وعبثية وسراب، وفعلاً هذا هو حال الأمة حينما تنشغل بسفاسف الأمور، وتتصارع على أشياء ثانوية؛ فيختلّ ميزان الأولويات عندها، وما حال أمتنا الإسلامية اليوم ـ في أكثر من موقع ـ عن ذلك ببعيد.

إنّ الاعتصام الديني والوحدة أصلٌ من أصول الديانة قد تقف عندها أصول أخرى، ولعلّنا نجد بعض الدلالات المعبّرة عن ذلك وعن سلّم الأولويات في قصّة هارون مع موسى في القرآن الكريم، فبعد عبادة بني إسرائيل للعجل، ورجوع موسى غضبان من لقاء ربّه، دار بينه وبين أخيه هارون حوار، كان جواب هارون له فيه دالاً، قال تعالى: ﴿قالَ يا هارُونُ ما مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا * أَلاَّ تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي * قالَ يَا بْنَ أُمَّ لا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي ولا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ

---

(١) النمل: ٣٦.

(٢) غافر: ٧٣ ـ ٧٥.

فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرائِيلَ ولَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾[١]، فإنّ هذا الجواب يفيد أن موسى نفسه كان أمر أخاه هارون أن لا يفرّق أمر بني إسرائيل، وأن هارون كان يريد مواجهتهم لكنّه لم يكن قادراً على حسم الموقف لصالحه واقتلاع أساس الفتنة، وكأنّ موازين القوى بين جماعته وجماعة السامريّ كانت متعادلة أو كان أضعف منهم، لاسيما حسبما تشير إليه الآية الأخرى: **﴿إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وكادُوا يَقْتُلُونَنِي..﴾**[٢].

من هنا، قدّم هارون وحدة بني إسرائيل على دعوتهم للحقّ، ولم يشأ إيقاع الفُرقة بينهم رغم ضلالهم، وهذا تعبير ظريف عن ترتيب الأولويات ترتيباً دقيقاً. وهذا في الجملة ما أقرّ به غير واحد من المفسّرين المسلمين[٣].

واللطيف أننا لو ضممنا هذا الحدث إلى أمر موسى لهارون لما استخلفه على القوم، لوجدنا القرآن يعبّر عنه بقوله: **﴿وَقالَ مُوسى لِأَخِيهِ هارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وأَصْلِحْ ولا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾**[٤]... ولفهمنا أنّ عدم تفريق بني إسرائيل هو حُسن خلافة وإصلاح وعدم اتّباع لسبيل المفسدين، أو لا أقلّ يصدق عليه واحدٌ منها، مما يعني أنّ الحفاظ على وحدة الأمّة إصلاحٌ في الأرض وعدم إفساد، وهو حُسن إدارة للمجتمع وللمؤمنين؛ ولهذا كان من الأولويات الكبرى في تسيير أمور الأمة؛ فإذا لم يتمكّن الفريق المحقّ من قلع أساس الفتنة والانحراف فعليه أن

---

(١) طه: ٩٢ ـ ٩٤.

(٢) الأعراف: ١٥٠.

(٣) انظر: التبيان ٧: ٢٠١؛ وجامع البيان ١٦ : ٢٥٣؛ وجوامع الجامع ٢: ٤٩٧؛ ومجمع البيان ٧: ٥١؛ والأصفى ٢: ٧٦٧ ـ ٧٦٨؛ والميزان ١٤: ١٩٤؛ والنحاس، معاني القرآن ٣: ٨٣؛ وتفسير السمرقندي ٢: ٤١٠؛ وزاد المسير ٥: ٣١٨.

(٤) الأعراف: ١٤٢.

يواجهه بطريقة لا تؤدّي إلى إحداث الفرقة والانقسام، وهذا بالضبط ما فعله هارون مع قوم موسى.

٣. مبدأ وحدة الأمة

وتشير إلى هذا المبدأ القرآني الآيات التالية:

١ ـ ﴿إِنَّ هذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ * وتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلٌّ إِلَيْنا راجِعُونَ﴾[1].

٢ ـ ﴿وإِنَّ هذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ * فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُراً كُلُّ حِزْبٍ بِما لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ * فَذَرْهُمْ فِي غَمْرَتِهِمْ حَتَّى حِينٍ﴾[2].

والسؤال الرئيس هنا: ما هو المشار إليه بحرف الإشارة «هذه»؟ فإنّ تحديده في غاية الأهمية لمعرفة مدى دلالة الآيتين على مبدأ وحدة الأمة المسلمة بالمعنى العام للإسلام.

أ ـ يفهم من كلمات بعض العلماء ـ مثل السيد محمّد باقر الصدر[3] ـ أنّ المشار إليه هو أمة الإنسانية كلّها، وأن المخاطب بهذا الخطاب هم الأنبياء، فكأنّ الله يخاطب الأنبياء بأنّ البشر كلّهم أمّة واحدة، وطبقاً لهذا المعنى قد يصعب التوصّل إلى استفادة وحدة الأمة المؤمنة بوصفه مبدأً من مبادئ العلاقات الداخلية بين المسلمين، إلا من حيث إنه إذا كان البشر أمة واحدة فالأمة المسلمة واحدة ـ بمعنى من المعاني ـ بطريق أولى.

---

(١) الأنبياء: ٩٢ ـ ٩٣.

(٢) المؤمنون: ٥٢ ـ ٥٤.

(٣) انظر: اقتصادنا: ٣٢٤.

لكننا نلاحظ على هذا التفسير أنّه:

أولاً: يخالف السياق الذي جاءت فيه بعض الآيات، فقد سبقها حديث في الأنبياء وتعريف بهم كل واحد بعد الآخر، ثم ختم الحديث بمريم في سورة الأنبياء، ثم جاء الخطاب المذكور؛ مما يفيد أن المشار إليه الأنبياء والرسل ورسالاتهم، وكأن المعنى أن موسى وعيسى ومريم وغيرهم هم جميعاً أمة واحدة تصدر عن مصدر واحد وأن الفُرقة والتمييز بين الموسوية والمسيحية و.. جاءت من الناس الذين تقطّعوا أمرهم بينهم زبراً وصاروا أحزاباً وديانات، فقسّموا الدين الواحد الذي جاء به الأنبياء كلّهم.

ولعلّ الذي أوجب تصوّر توجّه هذا الخطاب إلى الأنبياء هو ما سبق هذه الآيات في سورة المؤمنون؛ حيث كانت الآية السابقة: ﴿**يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوْا مِنْ الطَّيِّبَات واعْمَلُوا صَالِحَاً إِنّيْ بِمَا تَعْمَلُوْنَ عَلِيْم**﴾[١]، فتُصُوّر أنّ الخطاب الثاني جاء استمراراً للخطاب الأوّل، في حين أنّ ما أشرنا إليه وما سيأتي يمنع عن توجّه هذا الخطاب للأنبياء.

ثانياً: إن هذا المعنى يلزم منه أن تكون الآية اللاحقة حديثاً عن الأنبياء أنفسهم؛ فإذا كان الله يخاطب الأنبياء ويقول لهم: إنّ هذه أمتكم أمّة واحدة واعبدوني، ثم يقولون: إنهم تمزّقوا وتفرّقوا، فهذا يعني أن الأنبياء هم سبب التفريق، فليلاحظ السياق جيّداً، وهو معنى غير محتمل قرآنياً كما هو واضح إلا بضرب من الإعراض.

ثالثاً: إنّ هذا التفسير يعارض آيات أخرى نصّت على أنّ البشر كانوا أمّة واحدة لولا الاختلاف الذي حصل بينهم، وأنهم سيظلّون مختلفين إلى ما شاء الله، فهذا

---

(١) المؤمنون: ٥١.

يعني أنّ وحدة البشرية ـ قرآنياً ـ أمرٌ غير مستقر، وأن الاختلاف هو الحاكم، فكيف يخاطب الأنبياء ويقول لهم: إنّ البشر أمة واحدة؟! قال تعالى: ﴿**كانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ ومُنْذِرِينَ وأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ..**﴾(١)، وقال: ﴿**لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً ومِنْهاجاً ولَوْ شاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً واحِدَةً ولكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي ما آتاكُم..**﴾(٢)، وقوله: ﴿**وَما كانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً واحِدَةً فَاخْتَلَفُوا...**﴾(٣)، وقال: ﴿**ولَوْ شاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً واحِدَةً ولا يَزالُونَ مُخْتَلِفِينَ**﴾(٤)، وقال: ﴿**وَلَوْ شاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً واحِدَةً ولكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ ويَهْدِي مَنْ يَشاءُ...**﴾(٥). اللهم إلا إذا كانت إشارة الآية التي نحن فيها متعلّقة بحال الأمّة الإنسانية قبل الاختلاف.

من هنا، نستعبد هذا الاحتمال في تفسير الآية الكريمة من حيث مرجع الإشارة فيها.

ب ـ وذهب بعض المفسّرين القدامى إلى أنّ المقصود بالأمّة هنا هو الدّين، فيكون المعنى أنّ دينكم واحد وأن هذه الديانات التي جاء بها الأنبياء السابقون كلّها دين واحد، وقد نُسب هذا التفسير إلى ابن عباس ومجاهد والحسن و..(٦).

ويبدو أنّ هذا التفسير يأخذ المضمون التفسيري للآيات، لأن معنى كون هؤلاء الأنبياء جميعاً أمتنا ـ وهي أمة واحدة ـ تعبيرٌ آخر عن وحدة الدين، وإلا فكلمة

---

(١) البقرة: ٢١٣.

(٢) المائدة: ٤٨.

(٣) يونس: ١٩.

(٤) هود: ١١٨ ـ ١١٩.

(٥) النحل: ٩٣.

(٦) انظر: التبيان: ٧ : ٢٧٧، ٣٧٥.

الأمة قد لا تكون منصرفةً ـ لغةً وعرفاً ـ إلى الدين والديانة، ما لم تحشد إلى جانبها شواهد وقرائن.

ج ـ ما نراه من أنّ الآية بعد أن استعرضت ـ قبلها ـ عدداً من الأنبياء والأولياء الصالحين وتحدّثت عنهم، استأنفت خطاباً وجّهته للمؤمنين جميعاً ـ باختلاف دياناتهم ـ بأنّ هؤلاء الأنبياء والأولياء كلّهم أمّة واحدة وجماعة واحدة هي أمّتكم، وأنهم يسيرون على خطّ واحد لا تفريق بينهم ولا تمييز بين موسى وعيسى و... فاتقوا الله واعبدوه، ثم تتحرّك لتشير إلى سبب الفُرقة والخلاف، فقد يطرأ في الذهن سؤال: إذا كان عيسى وموسى على خطّ واحد ودين واحد، فكيف صارت ديانتهما مختلفة وأنصارهما متباعدين متناحرين أحدهما يسمّى اليهودية والثاني المسيحية وبينهما سيف ودماء وتكفير ولعن؟!

فأشارت الآية اللاحقة ـ فوراً ـ إلى أنّ أنصار هؤلاء الأنبياء هم السبب؛ حيث قطّعوا أمرهم بينهم زبراً، أي جعلوها كتُباً ذهب كل واحدٍ لكتاب، أو صاروا قطعاً ـ كما هو أحد معاني الزبر لغةً كما قيل ـ وصار كل فريقٍ يفخر بمصالحه الحزبية والفئوية، فيما كان المطلوب منهم التوحّد تحت التعاليم الحقيقية للرسالات السماوية البعيدة عن كل هذه الإضافات والتأويلات والتحريفات التي ابتدعوها فيما بعد. وبناءً عليه، تدلّ الآية الكريمة على وحدة أمّة الأنبياء والأولياء والمرسلين وأنّه لا اختلافات بينهم.

من هنا، قد يصعب الاستناد إلى هذه الآيات لتأسيس مبدأ وحدة الأمة المسلمة، حيث المقصود وحدة الرسل ورسالاتهم، لا وحدة المسلمين والمؤمنين مع اختلافهم.

لكن يمكن أن يقال: إذا كانت الآيات تحمّل المتحازبين مسؤولية تفريق الأنبياء عن بعضهم في ذهن الناس ووعيهم، فمن الدلالة الأوضح حينئذٍ أن تنهى عن تناحر الأمة المسلمة، فكما كان عيسى وموسى ومحمد على خطّ واحد وهم جماعة واحدة، كذا الداخل الإسلامي هو خطّ واحد لا ينبغي التفريق فيه ما دام يتبع هؤلاء الأنبياء جميعاً؛ فالأمّة المتديّنة أمة واحدة من حيث وحدة منطلقاتها الدينية، فبهذا المقدار ـ فقط ـ تدلّ هذه الآيات لا أكثر.

٤. مبدأ الولاية المتبادلة

نقصد بهذا المبدأ أنّ المسلمين بعضهم أولياء بعض، يمثلون كياناً واحداً، وينصرون بعضهم بعضاً، فهم أمّة من دون الناس.

وتدلّ على هذا المبدأ الآيات التالية:

١ـ ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالَّذِينَ آوَواْ وَّنَصَرُواْ أُوْلَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلاَيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُواْ وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * وَالَّذينَ كَفَرُواْ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ إِلا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِي الأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾[١].

٢ـ ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللهُ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[٢].

---

(١) الأنفال: ٧٢ ـ ٧٣.

(٢) التوبة: ٧١.

والذي يمكن أن نستنتجه من دراسة هذه الآيات ـ على مستوى دائرة بحثنا هنا ـ ما يلي:

أولاً: الولاية في الآية الأولى هنا تحتمل عدة معاني، وقد يكون الجامع بينها ـ على تقدير وجود جامع عرفي ـ هو المراد؛ فالولاية:

أ ـ قد تكون بمعنى النصرة والإعانة؛ فيكون المقصود بهذه الآيات أنّ المؤمنين ينصر بعضهم بعضاً ويتداعى بعضهم لمصلحة بعضهم الآخر، وقد يتعزّز هذا الاحتمال بورود مفهوم النصر والإيواء في الآية الأولى[1].

ب ـ وقد تكون بمعنى المحبة والمودّة، فيكون المعنى أنّ بين المؤمنين حبّاً ووداً ورحمة وألفة في القلوب؛ فتدلّ الآيات على مبدأ الألفة الإسلامية الذي سيأتي التعرّض له قريباً إن شاء الله تعالى.

ج ـ ولعلّ المراد من الآية التوارث، بمعنى أنّه يرث بعضهم بعضاً، ولا يرثهم الكفار، وقد نقل هذا الكلام عن جماعة كابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة والسدي و.. وأنّهم كانوا يتوارثون على أساس الدين؛ فجاءت آية: ﴿**وَأُوْلُواْ الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ**﴾[2] فجعلت التوارث بالنسب ومثله، ونسخت الآيةَ التي نحن فيها[3].

---

(١) يظهر الميل لهذا الاحتمال من بعض المفسّرين مثل: التبيان ٥: ١٦٢ ـ ١٦٣؛ والنحاس، معاني القرآن ٣: ١٧٣ ـ ١٧٤؛ والأصفى ١: ٢٧٩؛ وجامع البيان ١٠: ٦٧و..

(٢) الأنفال: ٧٥؛ والأحزاب: ٦.

(٣) انظر: جامع البيان ١٠: ٦٧ ـ ٦٨؛ ومجمع البيان ٤: ٤٩٧؛ والنحاس، معاني القرآن ٣: ١٧٣ ـ ١٧٥؛ والقطب الراوندي، فقه القرآن ٢: ٣٢٥، ٣٤٤ ـ ٣٤٥؛ والجصاص، أحكام القرآن ٢: ٩٨ ـ ٩٩، و٣: ٩٦ ـ ٩٨، ٢٦١؛ والأصفى ١: ٤٤٩؛ والصافي ٢: ٣١٥ ـ ٣١٦؛

د ـ وربما كان المراد الولاية بمعنى أنّ كل واحد منهم متكفّل ومتولّي لشؤون غيره؛ فهو موظّف أن يتعهّد مصالح سائر المسلمين وحاجاتهم، فتكون أمور الأمّة المسلمة في رقبة كلّ واحد من المسلمين، عليه أن يقوم بما يمكنه القيام به تجاهها.

هـ ـ وقد يكون المراد الإشارة إلى عنصر القرب والالتحام والاندكاك حتى أنّ بعضهم من بعض، فتكون معبّرةً عن وحدة الملّة والتمايز عن سائر الملل، ولهذا عبّرت الآيات الأخرى بأنّ الكافرين أيضاً بعضهم أولياء بعض، أي أنّهم ملّة أخرى، فالآيات تريد بيان القطيعة ـ بهذا المعنى ـ بين الملّة المسلمة والملّة الكافرة، في مقابل بيان عنصر الوحدة الجمعية داخل الوسط الإسلامي، فتكون من آيات مبدأ وحدة الأمّة الذي تقدّم الحديث عنه آنفاً.

وقد يكون المرجّح من هذه الاحتمالات ـ على مستوى الآية الأولى ـ هو الاحتمال الأوّل؛ لأنّ السياق كلّه حديثٌ عن النصر، وفرضٌ لصور وحالات استنصار فريق مسلم ضدّ فريق كافر، ثم التعليق أخيراً بأنّ عدم نصر المؤمنين سيؤدي إلى فتنة، فأقرب الاحتمالات في هذه الآية هو الأوّل حسب الظاهر، وهو المقدار المتيقّن منها.

إلا أنّ هنا ملاحظة، وهي أنّ الآية نفسها سلبت سلباً شديداً علاقة الولاية بين المسلمين المهاجرين والأنصار من جهة وبين الذين لم يهاجروا، ثم أردفت ذلك فوراً بوجوب نصرهم لو استنصروهم، فلو كان المراد بالولاية النصرة لكان هناك تناقض في الآية الواحدة، وهذا ما يضعّف احتمال النصرة، إلا إذا قيل ـ كما هو

وتفسير الواحدي ١: ٤٤٩ ـ ٤٥١؛ وتفسير السمرقندي ٢: ٣٤ ـ ٣٥؛ وتفسير ابن زمنين ٢: ١٨٩؛ وتفسير الثعلبي ٤: ٣٧٤ ـ ٣٧٥ و..

ظاهر بعضهم ـ أنّ النصر هنا مختص فيما إذا استنصروهم في الدين لا مطلق الاستنصار[١]، كما في نزاع قبلي أو غيره، فيكون سلب الولاية سلب مطلق الإعانة والنصر لهم ثم أخرجت الآية خصوص الاستنصار للدين. لكنّ هذا الكلام غير واضح فنحن نستقرب جداً أن يكون المراد بمسألة الاستنصار في الدين مقابل الاستنصار في القرابة أو العشيرة، أي أنّ هؤلاء استنصروكم فيما بينهم وبينكم من ديانة لا من باب قرابة، فلو استنصروكم من جهة قرابة بينكم وبينهم أو لاعتبارات أخرى فلا يجب عليكم النصر؛ لأنّ المسلمين لا ينطلقون في نصر بعضهم من معايير من هذا النوع فيحشدون لبعضهم على أسس قبلية أو قومية أو غيرها كما كانت عليه الحال في الجاهلية، وهذا لا يخلّ بحالة التناقض الداخلي الذي قد تبتلي به الآية على تقدير تفسيرها بالنصر.

كما أنّ احتمال المحبّة والمودّة يبدو بعيداً عن سياق الآيات، حيث لا شاهد عليه فيها؛ فهو احتمال بلا شاهد، ولأجل ذلك استبعدنا ذكر هذه الآيات في مبدأ الألفة الإسلامية القادم بعون الله.

أمّا احتمال التوارث، فرغم اشتهاره بين القدماء من المفسّرين، إلا أنّنا لم نجد له شاهداً يدعمه، ولعلّ الذي دفعهم إلى ذلك هو الآية التي ذكروا أنّها ناسخة؛ فإن تعبير (أولى) وتعبير (أولياء) أوحى أنّ الفكرة واحدة، لاسيما وأنّ آية سورة الأحزاب قالت بعد ذلك مباشرة: ﴿.. **مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ**..﴾؛ فكأنها تريد أن تقدّم الأولوية لصالح الأقارب على المؤمنين والمهاجرين، ممّا يوحي بنسخها لتلك الآيات.

---

(١) انظر: مجمع البيان ٤: ٤٩٨.

لكنّ هذا لا شاهد عليه، ومجرد استخدام مادّة: (ولي) لا يعني وحدة المعنى وهو التوارث، فقد وردت هذه المادة في القرآن الكريم مرات كثيرة واستخدمت في حقّ الله تعالى ورسوله مما لا معنى لفرض الإرث الفقهي القانوني في موردها؛ وربما لذلك لم نجد في آيات الإرث من سورة النساء ـ وهي من التي أسّست مفهومه وذكرت تفاصيله ـ أيَّ شيء من هذا التعبير، مع أنّه كان من المناسب تقرير هذا المبدأ بهذا التعبير هناك.

من هنا؛ قد يترجّح الاحتمال الرابع، بأن يكون معنى الآية أنّ المسلمين أمّة واحدة وكيان واحد، لكلّ واحد منهم ولاية ومسؤولية وقرار ورأي وموقف من قضايا الأمّة، فهم ـ جميعاً ـ يقرّرون مصيرهم وأهدافهم وقضاياهم و.. ويشتركون فيما بينهم في أمورهم، فتكون الآية قريبة من قوله تعالى: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾[1]؛ ولهذا لم يكن الذين لم يهاجروا ولم يدخلوا في رحم الدولة الإسلامية القائمة على عنصر الأرض ـ وهي المدينة المنوّرة ـ والشعب ـ وهو جماعة المسلمين في المدينة الذين يشكّلهم المهاجرون والأنصار وتعرّضت لهم الآية نفسها.. ـ هؤلاء ليس لهم المشاركة في قرار المسلمين؛ لأنّهم بعدم هجرتهم لم ينخرطوا في الاجتماع الإسلامي السياسي بحسب حالات تلك المرحلة، ولهذا لم يكن لهم ما كان لغيرهم، نعم لو استنصروا المسلمين وجب نصرهم لمكان إسلامهم؛ فهذا المعنى قد يكون أقرب الاحتمالات، ولعلّه هو المراد من كلمات بعض المفسّرين الذين أثاروا هذا الاحتمال تحت عنوان الولاية التي يكون المسلمون بها يداً واحدة في الحلّ والعقد[2].

وقد يتعزّز هذا الاحتمال بما ذكره بعض أهل اللغة عندما باشروا تفسير كلمة

(١) الشورى: ٣٨.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: التبيان ٥: ١٦٢؛ والراوندي، فقه القرآن ٢: ٣٤٤.

الولي فقالوا: إنّه من الموالاة واتخاذ المولى وعلاقة الولاية، بل بعضهم لم يأت على ذكر معنى المحبة والمودّة والنصرة وأمثال ذلك[١].

وقد ينتصر للاحتمال الخامس، بما ذكره بعض أهل اللغة في تفسير كلمة الولي مباشرة من أنّها من القرب والدنوّ، بل الأصل اللفظي فيها ذلك[٢].

وعليه، فإذا فسّرت الآية بالاحتمال الأوّل أو الرابع، فهي تؤسّس مبدأ جديداً من مبادئ العلاقة بين المسلمين، وهو مبدأ النصر أو حقّ تقرير المصير، أمّا على الاحتمال الثاني أو الخامس فترجع إلى بعض المبادئ التي تقدّمت هنا أو ستأتي؛ ولهذا فصلنا مبدأ الولاية المتبادلة عن سائر المبادئ لوجود احتمال قوي في انفكاكه عنها.

ثانياً: تحذر الآية من عدم حصول الولاية المذكورة فيها، وترى أنّ عدمها سيؤدي إلى فساد كبير وإلى فتنة في الأرض، وهذا العنوان يمكن تكييفه مع أكثر الاحتمالات المتقدّمة في تفسير الولاية؛ فإذا فسّرناها بالنصرة كان المعنى أنّ عدم نصر المؤمنين لبعضهم سيخلق فتنة وحرباً وضلالاً ـ على حسب تفسيراتهم لكلمة الفتنة في القرآن[٣] ـ وكذلك عدم كونهم مشتركين في أمورهم وملّة واحدة دون سواهم، أو عدم وجود التحابّ فيما بينهم، نعم احتمال الميراث قد لا يكون واضحاً بالدرجة عينها؛ فإنّه إذا لم يتوارثوا فيما بينهم فهل ستكون النتائج بهذا الحجم الكارثي الذي تبيّنه الآية بهذه اللغة الصارمة؟! ولعلّ هذا من مضعّفات هذا الاحتمال.

---

(١) انظر: العين ٨: ٣٦٥ ـ ٣٦٦.

(٢) انظر: الصحاح ٦: ٢٥٢٨؛ ومعجم مقاييس اللغة ٦: ١٤١؛ والمفردات: ٥٣٣.

(٣) انظر في تفسيرهم لهذه الآية ـ على سبيل المثال ـ: مجمع البيان ٤: ٤٩٩.

ثالثاً: الملاحظ من الآية الثانية أنّها مفتوحة على أكثر من احتمال في تفسير الولاية، بل قد سعى مثل الثعلبي (٤٢٧هـ) لجمع أكثر من معنى فيها كالنصرة والمحبة و..[١]، وإن كان احتمال التعاون والمشاركة والنصرة ودعم كل فريق لآخر وارداً بقوّة أكبر هذه المرّة، وذلك أنّها أعقبت تأسيس مفهوم الولاية المتبادلة بسلسلة من الواجبات والفرائض التي يشتركون في العمل بها، فكأنهم يعاونون بعضهم بعضاً فيها، وقد يبدو من كلمات المفسّرين الميل هنا إلى مسألة النصرة والتعاون[٢]، وقد فسّرها الواحدي (٤٦٨هـ) بالرحمة والمحبّة[٣].

٥ـ مبدأ الألفة الإسلامية والرحمة الإيمانية

وتشير إلى مبدأ تأليف القلوب وإحلال الرحمة في العلاقات الدينية آيات:

١ ـ **﴿وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللهُ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وبِالْمُؤْمِنِينَ * وأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ ما فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ما أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ولكِنَّ اللهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾**[٤].

٢ ـ **﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْداءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْواناً...﴾**[٥].

٣ ـ **﴿مُحَمَّدٌ رَّسُولُ الله وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ﴾**[٦].

---

(١) تفسير الثعلبي ٥: ٦٧.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: مجمع البيان ٥: ٨٧؛ والجصاص، أحكام القرآن ٢: ٣٦٩؛ وتفسير السمرقندي ٢: ٧٢ ـ ٧٣؛ وتفسير السلمي ١: ٢٨٠و..

(٣) تفسير الواحدي ١: ٤٧٢.

(٤) الأنفال: ٦٢ ـ ٦٣.

(٥) آل عمران: ١٠٣.

(٦) الفتح: ٢٩.

فالآيتان الأوليان تطرحان مبدأ مهماً جداً، هو مبدأ الألفة بين المؤمنين، وتشيران إلى أنّ الإسلام سببٌ للألفة، وأن التعادي والتباغض الذي يكون بين الناس يزول بدخولهم الإسلام، والميزة هنا أنها لا تتحدّث عن اتحاد اجتماعي في الأمة المسلمة أو سياسي أو عسكري أو اقتصادي أو... وإنما تطرح مبدأ الألفة القلبية؛ لذلك ورد في الآيتين الحديث عن تأليف القلوب، أي أننا دخلنا هنا في المشاعر والأحاسيس والعواطف التي تنقل المسلمين ـ بالإسلام ـ من مرحلة التعادي والتباغض إلى مرحلة التوالف والتحابّ؛ لأنّ الألفة ـ كما قيل[1] ـ هي الاجتماع على الموافقة في المحبّة، وقد جعلت الآية الثانية حالة التآلف القلبي هذه سبباً أو مرحلةً أسبق من مرحلة صيرورتهم إخواناً، فأخوّتهم جاءت في تآلف قلبي، وليس من علاقة مصالح أو قرابة أو نسب أو قومية.

ويمكن الاستئناس بآية قرآنية دالّة هنا تدعم الفكرة التي نقول، وهي قوله تعالى: ﴿**لا يُقَاتِلُوْنَكُمْ جَمِيْعَاً إلا فِيْ قُرَىً مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيْدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيْعَاً وَقُلُوبُهُم شَتّى ذَلِكَ بِأَنَّهُم قَوْمٌ لا يَعْقِلُوْن**﴾[2]؛ فهذه الآية الكريمة تنتقد حال الأعداء وتصفهم بأنّهم يبدون لكم على كلمة واحدة، وصورة فاردة، وجسم واحد متراصّ، إلا أنّهم متفرّقون من حيث القلوب والباطن، وهذا هو الذي أشرنا إليه، من أنّ الإسلام لا يريد لأبنائه مجرّد وجود تحالف سياسي أو عسكري أو اقتصادي بينهم، بحيث يبدون في الظاهر متّحدين في مؤسّسات أو اتحادات أو منظمات أو.. فيما هم في قلوبهم وفيما إذا خلى بعضهم إلى بعض لا يضمرون لبعضهم سوى الحقد والضغينة، ويتمنى كلّ واحدٍ منهم أن يقضي على

(١) انظر: الطوسي، التبيان ٥: ١٥١.
(٢) الحشر: ١٤.

الآخر؛ فهذه هي السلبية عينها التي تعرّضت لها هذه الآية في وصف الكافرين؛ من هنا ركّز القرآن الكريم على مفهوم الألفة والمحبة.

ووفقاً لما قلناه، فإذا أردنا أن نسير مع هذا المبدأ القرآني، فلا نطالب داخل المجتمع الإسلامي بتحالفات أو اتفاقات أو تفاهم أو عقود أو... وإنما بما هو أعمق من ذلك وبما هو سببٌ لهذه الأمور جميعها، ألا وهو التآلف القلبي الذي يدفع المسلم لحبّ أخيه المسلم، لا لكرهه أو الحقد عليه أو التشفي منه أو الانتقام أو البغض أو التربّص أو... فقط لأنّه مختلف معه في المذهب أو القوميّة أو العشيرة أو اللغة أو...

وفي تقديري، فمبدأ الألفة من أهمّ المبادىء القرآنية في علاقات المسلمين ببعضهم؛ ولست أدري ماذا سنجيب لو سُئلنا: ما دام القرآن يؤلّف ـ بنعمة الهداية ـ القلوبَ، فكيف صار الحقد والضغينة والكره أساساً اليوم في علاقات المسلمين ببعضهم؟! وكيف صارت نعمة التوالف والتآلف سبباً لنقمة التباغض والتعادي؟!

وقد نزلت الآيتان أو طبّقتا تطبيقاً بارزاً ـ على ما في بعض التفاسير[1] ـ في

(١) انظر: تفسير أبي حمزة الثمالي: ١٨٦؛ وتفسير القمي ١: ١٠٨، ٢٧٩؛ والتبيان ٢: ٥٤٦، و٥: ١٥١؛ والكشاف ١: ٤٥١، و٢: ١٦٦ ـ ١٦٧؛ وجوامع الجامع ٢: ٣٥ ـ ٣٦؛ ومجمع البيان ٢: ٣٥٧، و٤: ٤٨٩؛ وجامع البيان ٤: ٤٥ ـ ٤٦، و١٠: ٤٦ ـ ٤٧؛ وتفسير ابن أبي حاتم ٥: ١٧٢٧؛ والجصاص، أحكام القرآن ٣: ٩١؛ والأصفى ١: ٤٤٦؛ والصافي ١: ٣٦٦؛ والميزان ٩: ١١٨؛ والأمثل ٢: ٦١٨ ـ ٦١٩، و٥: ٤٨٠ (مع تركيزه على التعميم بعد ذلك)؛ وتفسير السمرقندي ٢: ٣٠؛ وتفسير الثعلبي ٤: ٣٧٠؛ وتفسير الواحدي ١: ٤٤٧؛ وتفسير البغوي ٢: ٢٦٠؛ والنحاس، معاني القرآن ١: ٤٥٤ ـ ٤٥٥؛ وتفسير النسفي ٢: ٧٢؛ وزاد المسير ٣: ٢٥٦؛ والتفسير الكبير ١٥: ١٨٩؛ وتفسير القرطبي ٨: ٤٢؛ والغرناطي الكلبي، التسهيل

الأوس والخزرج، بل قيل: إنّه مذهب أكثر المفسرين[١]، لكنّهما لا تقفان عندهم ـ كما هو واضح ـ لعدم وجود خصوصية في الرسالة التي تريد الآيتان أن تعطيها، ما دامت العلّة واحدة وهي الإسلام بحسب معطى الآية الأولى نفسها لاسيما بقرينة ضمّها إلى الآية الثانية، وما دام عموم المؤمنين يشمل الأنصار والمهاجرين و.. فقد كانت بينهم عداوات كبيرة جداً لا تخفى على أيّ مطلع على تاريخ العرب الجاهليين، لكنّ الله ـ مع ذلك ـ صيّرهم قلباً واحداً بنعمة الإيمان؛ والملفت أنّ الآية الأولى استخفّت بالدور المادي في توليف القلوب في حين أعطت القدرة للدور المعنوي وهو الدين، فإذا كانت كلّ أموال الدنيا لا تستطيع أن تؤلّف القلوب؛ فذلك لأنّ عملية التأليف القلبي لا تقف عند حدود العلاقة الطيبة أو التحالف السياسي أو الاشتراك في المصالح، بل تتعدّاه إلى ما هو أبعد من ذلك، وهو أمر لا يمكن للعامل المادي عادةً أن يفعله؛ لهذا ركّزت الآية على أنّ الدين قادر على عملية التوحيد والتوليف أكثر من قدرة العناصر المادية على ذلك، وهذه نقطة مهمة؛ بل يمكن أن نضيف ما ذكره الفخر الرازي (٦٠٦هـ) في تفسيره من أنّ سبب عداوة العرب لبعضهم كان المال والمصالح المادية فألّف الإسلام بين قلوبهم لجعله القيم المعنوية هي المعايير في الحياة، ثم لمّا عادت هذه المصالح إلى المسلمين بعد وفاة النبي عادوا للتصارع مرّةً جديدة[٢]، وهو ما تشير إليه التحليلات العرفانية لابن عربي (٦٣٨هـ) في تفسيره أيضاً[٣].

لعلوم التنزيل ٢: ٦٨؛ وتفسير الثعالبي ٣: ١٥١ و..

(١) تفسير السمعاني ٢: ٢٧٦؛ وابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز ٢: ٥٤٨؛ وأبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط ٤: ٥١٠؛ والشوكاني، فتح القدير ٢: ٣٢٢.

(٢) الفخر الرازي، التفسير الكبير ١٥: ١٩٠.

(٣) ابن عربي، تفسير القرآن الكريم ١: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

ولعلّ وقوع جملة تأليف القلوب بالإسلام في سياق الآيات الحاثة والمتحدّثة عن نصر النبي وتقويته قبل هذه الآية (الأولى) وبعدها، فيه إشارة إلى الدور الذي يلعبه تأليف القلوب الإسلامية بالإسلام في تحقيق العزّة والنصر والمنعة والقوّة.

ولا تفوتنا الإشارة إلى أنّ الآية الثانية ركّزت مرّتين على وصف النعمة، وهي إشارة دالّة ومعبرة، من حيث إن الإسلام بتوحيده القلوب ونشر ثقافة الأخوّة قد ألقى نعمةً إلهيةً على الناس، وهذه النعمة سواء جعلناها الإسلام أم محمداً أم القرآن أم أيّ شيء آخر.. فهي في نهاية المطاف ترجع إلى الدين الذي هو الظاهرة التي استجدّت في الحياة العربية آنذاك، بحيث يتصوّر نسبة التوالف المستجدّ ـ بقرينة قوله: ﴿**فَأَصْبَحْتُم**﴾ ـ إليها.

والآية أيضاً واضحة في أنّ التأليف كان مقدّمةً للأخوة، وهذا معناه أنّ الأخوة لا تعني مجرّد العلاقات الطيبة أو المصالح المشتركة على أساس قبلي أو وطني أو قومي أو عشائري أو حتى ديني.. تصاحبها حالات تنافر قلبي في واقع الأمر لو خلّي كلّ فريق ونفسه، كما هي حال أمّتنا اليوم في غير موقع، بل تنتج من عملية توليف القلوب في مرحلة أولى؛ ليعقبها تحقّق مفهوم الأخوة، فكأن التلازم السببي أو تلازم السابق مع اللاحق كان شديداً حتى عبّرت الآية بـ ﴿**فَأَصْبَحْتُم**﴾ مستخدمةً الفاء الدالّة على العطف بلا تراخي.

وبتحليل صيغة الأمر في مطلع النص ﴿**وَاذْكُرُوا**﴾، نفهم أنّ تذكّر هذه النعمة واجبٌ شرعي، بيد أنّه ليس مأخوذاً على نحو الموضوعية المستقلّة، بمعنى أنّ التذكّر هنا لا يهدف منه مجرّد التذكّر، وإنّما استشعار المنّة الإلهية؛ لأنّ الآية وردت في سياق الامتنان الذي أعقب طلب الوحدة وعدم الفرقة، وهذا معناه أن هذا التذكر لتحوّل حالهم من التمزّق إلى التوافق إنّما يراد منه السعي دوماً لإبقائه ضمن المناخ

الإسلامي، فعندما تقول لشخص: أحسن التصرّف في مالك؛ وتعلل له ذلك بقولك: وتذكّر كيف كنت فقيراً فأعطيناك المال؛ فهذا معناه أنّ التذكّر هنا أخذ لكي يكون مقدّمةً للأمر الأوّل، وهو حسن التصرّف في المال، وهنا الأمر كذلك، يكون التذكّر مقدّمةً لتحقيق الاعتصام بالحبل الإلهي وعدم التفرّق، فالجملة خبرية الروح عن واقعهم التاريخي، إنشائية الصياغة من حيث إرادتها الحفاظ على هذه النعمة.

ويمكن تعزيز هذا المبدأ بآية قرآنية أخرى ذات صلة، وهي قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ جَاؤُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلاً لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ**﴾[١]، فإنّ رفع الغلّ ـ وهو الحقد والضغينة والعداوة ـ درجة من الدرجات الأولى لبلورة الألفة والمحبة، بل هذا الدعاء بنفسه تعبير عن محبة وعطف وصدق مع المؤمنين، ولعلّه لذلك ختمت الآية بأوصاف الرأفة والرحمة في الباري تعالى شأنه.

وهذا ما يجعلنا نطلّ على الآية الثالثة من آيات هذا المبدأ، تلك الآية التي تشيّد مبدأ الرحمة الإيمانية، فالمؤمنون فيما بينهم رحماء تحكم علاقاتهم الرحمة وليس المصالح، فهم يخافون على بعضهم ويشفقون على رجالهم ونسائهم، ويتحنّنون على بعضهم، فهذا هو معنى الرحمة التي تذكرها الآية، وهي تستدعي مساعدة بعضهم بعضاً في الشدائد، والوقوف إلى جانب بعضهم[٢]، وتبدو هذه الرحمة بمظهر المذلّة

(١) الحشر: ١٠.

(٢) انظر مواقف المفسّرين من الآية وهي توجز بعض ما نقول في: تفسير مقاتل بن سليمان ٢: ٧٩، و٣: ٢٥٤، ٣٢٧؛ وجامع البيان ٢٦: ١٤١ ـ ١٤٢؛ والتبيان ٩: ٣٣٦؛ وتفسير السمرقندي ٣: ٣٠٤؛ وتفسير ابن زمنين ٤: ٢٥٨؛ والميزان ١٨: ٢٩٩؛ وتفسير الثعلبي ٩:

أمام المؤمن والتواضع وخفض الجناح معه لا التكبّر والتعالي؛ قال تعالى: ﴿**أذلّةً على المؤمِنِينَ أعِزّةً عَلَى الكَاْفِرِيْن**﴾[١]، فإنّ الآيتين تتشابهان في التعبير والتركيب والغاية، وتتقاربان في الفكرة والمضمون.

والعنصر البلاغي في تعبير الآية أنّها جعلت الرحمة في مقابل الشدّة مع أنّ الشدة لا تقابلها الرحمة، وهذا ناتجٌ ـ كما يقول التفتازاني (٧٩٢هـ)[٢] ـ عن كون الرحمة مسبَّبةً عن اللين؛ فهذا اللين وتلك الطراوة القلبية هما اللذان ينتج عنهما أو تلازمهما الرحمة في الوسط الإسلامي.

٦. مبدأ الأخوّة الإسلامية

وهو مبدأ هام، تعطيه الآيات التالية:

١ ـ ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ واتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**﴾[٣].

٢ ـ ﴿**..واذْكُرُوا نِعْمَتَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْداءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْواناً...**﴾[٤].

٣ ـ ﴿**ويَسْئَلُونَكَ عَنِ الْيَتامى قُلْ إِصْلاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وإِنْ تُخالِطُوهُمْ فَإِخْوانُكُمْ واللهُ**

٦٤؛ وتفسير الواحدي ٢: ١٠١٤؛ وتفسير السمعاني ٥: ٢٠٩؛ وتفسير البغوي ٤: ٢٠٦؛ والأمثل ١٦: ٤٩٥، ٥٠٣؛ وتفسير النسفي ١: ٤٥٩؛ وزاد المسير ٧: ١٧٣؛ وتفسير القرطبي ١٦: ٢٩٢ ـ ٢٩٣؛ وتفسير البيضاوي ٥: ٢٠٩؛ وتفسير أبي السعود ٨: ١١٤؛ وروح المعاني ٢٦: ١٢٣ و..

(١) المائدة: ٥٤.

(٢) سعد الدين التفتازاني، مختصر المعاني: ٢٦٦.

(٣) الحجرات: ١٠.

(٤) آل عمران: ١٠٣.

يَعْلَمُ المُفْسِدَ مِنَ المُصْلِحِ...﴾[١].

٤ـ ﴿فَإِنْ تابُوا وأَقامُوا الصَّلاةَ وآتَوُا الزَّكاةَ فَإِخْوانُكُمْ فِي الدِّينِ ونُفَصِّلُ الآيات لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[٢].

٥ـ ﴿ادْعُوهُمْ لِآبائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آباءَهُمْ فَإِخْوانُكُمْ فِي الدِّينِ ومَوالِيكُمْ...﴾[٣].

٦ـ ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ القِصَاصُ فِي القَتْلَى الحُرُّ بِالحُرِّ وَالعَبْدُ بِالعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالمَعْرُوفِ..﴾[٤].

٧ـ ﴿.. ولا يَغْتَبْ بعْضَكم بعضَاً أَيُحِبُّ أحَدُكُم أنْ يأكُلَ لَحمَ أخِيْهِ مَيْتَاً فَكَرِهْتُمُوْه..﴾[٥].

فهذه الآيات تقرّر مبدأ الأخوة الدينية مع اليتامى ومجهولي الوالد، ومع كلّ من دخل الإسلام وتاب إلى الله تعالى من الكفر والشرك، بل الآيتان الأخيرتان تأخذان هذا الأمر مفروغاً عنه، وتستند الأخيرة إليه للردع عن الغيبة وتشويه فعل صاحبها. ومبدأ الأخوّة يعني تساوي المسلمين فيما بينهم، فليس أحدهم أباً لأحد ولا الآخر ابناً للأوّل، بل هم إخوة لكلّ واحدٍ منهم ما للآخر، وعلى كلّ واحد منهم ما على الآخر، وهذه هي نكتة الأخوّة التي تستبطن التساوي أيضاً في المواقع والحقوق والواجبات من حيث المبدأ.

---

(١) البقرة: ٢٢٠.

(٢) التوبة: ١١.

(٣) الأحزاب: ٥.

(٤) البقرة: ١٧٨.

(٥) الحجرات: ١٢.

والدلالة الأهم في هذه المجموعة من الآيات أنها تفيد الحصر بحسب الآية الأولى منها، فكلمة (إنما) تفيد الحصر عند الكثير من اللغويين وعلماء أصول الفقه الإسلامي، فقد حصرت المؤمنين ـ ولو على نحو المبالغة ـ بأن يكونوا إخوة، وكأنّه لا معنى لهم سوى أن يكونوا إخوة، وقد رتّبت على هذه الأخوّة المجعولة وجوب إصلاح ذات بينهم عندما يقع بينهم تنازع أو اختلاف، فليس السعي للإصلاح لمصالح وقتية أو لأهداف مرحلية، بل لأنّ حالة الأخوّة هي الحالة الطبيعية التي يفترض أن تحكم المجتمع الإسلامي بحسب النظرية القرآنية، واللطيف أنّها عبّرت بالأخوين، وهذا يدلّ على أنّ المصلح أخٌ لكلّ طرف من طرفي التنازع، وهو ما يشير إلى أخوة طرفي التنازع أيضاً؛ لقضاء العادة بأنّ من أكون أخاً لهما يكونان أخوين لبعضهما بعضاً أيضاً، فهو من أوجز الكلام وألطفه كما يقول العلامة الطباطبائي (١٤١٢هـ)(١)، ويشير إلى تصوير بليغ للأمّة المسلمة على أنّها أسرة واحدة(٢).

وتعجبني هنا عبارة الزمخشري (٥٣٨هـ) في الكشاف: حيث يقول: «والمعنى ليس المؤمنون إلا إخوة وهم خلص لذلك متمحّضون قد انزاحت عنهم شبهات الأجنبية، وأبى لطف حالهم في التماذج والاتحاد أن يقدموا على ما يتولّد منه التقاطع..»(٣).

والإيمان في هذه الآية يقصد به الإسلام لا المعطى المذهبي الخاص كالتشيع الاثني عشري؛ لأنّ إطلاق عنوان المؤمن على المسلم الإمامي، حدث فيما بعد لا في

---

(١) انظر: الميزان ١٨: ٣١٥.

(٢) انظر: الشيرازي، الأمثل ١٦: ٥٤١.

(٣) الكشاف ٣: ٥٦٥.

زمن الرسول، فليس حقيقةً شرعيّةً في تلك الأزمنة كما هو واضح؛ فتشمل كلّ هذه الآيات مطلق طوائف المسلمين وانتماءاتهم.

التكفير وعمليات التفلّت من المبادئ الوحدوية القرآنية

هذه المبادئ التي ذكرناها، لا إشكال فيها وهي واضحة؛ لكنّ مشكلة المسلمين عبر الزمن ـ رغم علمهم بهذه المبادئ بشكل أو بآخر ـ أنهم لما كانوا يريدون التنازع مع فريق مسلم كانوا يستبقون ذلك بتكفيره؛ وبهذه العملية كان يتمّ التفلّت والتملّص من كل الخطابات القرآنية الداعية لوحدة الصفّ وألفة القلوب؛ لأنّك عندما تخرج جماعةً من الإسلام فأنت بذلك لا تعود مخاطباً بحقوق المسلم معهم؛ بل إنك سوف ترفض التقريب والوحدة مع هذه الجماعة؛ لأنّه تقريب بين المسلمين والكافرين لا بين المسلمين أنفسهم.

من هنا، كانت ظاهرة التكفير التي عرفها تاريخ الإسلام، واشتهرت بها جماعات معروفة عبر التاريخ الإسلامي كقدامى الخوارج وغيرهم، أكبر إضعاف لمبادئ الوحدة الإسلامية، وهذا ما يستدعي من الفقهاء المسلمين دراسة جادّة لأصول الإسلام والكفر؛ حتى يتميّز الكافر من المسلم بدقة، ولا يُتسرّع في عملية تكفير المسلمين بعضهم بعضاً، والبحث في هذه النقطة خارج عن هذه الدراسة.

لكنّني ـ من باب الإشارة ـ يحلو لي هنا أن أنقل كلامين هامّين ـ بنظري ـ لشخصيتين إسلاميتين شيعيتين بارزتين، تصدّرتا أهم مواقع المرجعية والفكر الشيعي في القرن العشرين، ألا وهما: الإمام روح الله الخميني (١٤١٠هـ)، والشهيد السعيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ)، كلامين مدوّنين في مصادر بحثهما الفقهي الداخلي، لا كلامين سياسيين، قد تمنعهما سياسيّتهما عن الدلالة والتعبير،

يشيران إلى أنّ إنكار مبدأ إمامة أهل البيت عليهم السلام، وهو أكبر مبدأ في المذهب الشيعي بعد الشهادتين، لا يخرج الإنسان عن الإسلام، فما ظنّك بعد هذا بسائر المبادئ والأفكار، حتى لو كان المنكر مخطئاً وغير مصيب.

النص الأول: يقول الإمام الخميني في كتاب الطهارة من مباحثه الفقهية ما نصّه: «إن الإمامة بالمعنى الذي عند الإمامية، ليست من ضروريات الدين، فإنّها [أي الضروريات] عبارة عن أمور واضحة بديهية عند جميع طبقات المسلمين، ولعلّ الضرورة عند كثيرٍ على خلافها، فضلاً عن كونها ضرورة، نعم، هي من أصول المذهب، ومنكرها خارج عنه، لا عن الإسلام»[1].

النص الثاني: يقول الشهيد محمد باقر الصدر في كتابه «بحوث في شرح العروة الوثقى» ما لفظه: «... إن المراد بالضروري الذي ينكره المخالف، إن كان هو نفس إمامة أهل البيت عليهم السلام، فمن الجليّ أنّ هذه القضيّة لم تبلغ في وضوحها إلى درجة الضرورة، ولو سلّم بلوغها ـ حدوثاً ـ تلك الدرجة فلا شك في عدم استمرار وضوحها بتلك المثابة، لما اكتنفها من عوامل الغموض، وإن كان هو تدبير النبي وحكمة الشريعة على أساس افتراض إهمال النبي والشريعة للمسلمين بدون تعيين قائد أو شكل يتمّ بموجبه تعيين القائد يساوق عدم تدبير الرسول وعدم حكمة الشريعة، فإنّ هذه المساوقة، حيث إنّها تقوم على أساس فهم معمّق للموقف، فلا يمكن تحميل إنكار مثل هذا الضروري على المخالف، لعدم التفاته إلى هذه المساوقة أو عدم إيمانه بها»[2].

فإذن، إنكار السنّي مبدأ الإمامة الشيعي لا يصيّره كافراً، أو منكراً للبديهيات

(١) روح الله الخميني، كتاب الطهارة ٣: ٤٤١.

(٢) محمد باقر الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣١٥.

الواضحة، وإن اعتقد الشيعي أنَّ السنّي مخطئ في اعتقاده، فهذا حقّه، لكن ذلك لا يعني تكفيره لأخيه والقطيعة معه؛ فـ «ملاك الكفر والخروج من الإسلام هو الإنكار الصريح، لا الإنكار بالملازمة، والخلط بين العقيدة الصريحة والعقيدة الملازمة للعقيدة الصريحة من آفات المذاهب، ومن عوامل تراشق التهم بينها»(١).

وإذا قدّمتُ هاتين الشخصيتين البارزتين شاهداً، فهناك الكثير من رجالات العلم الشيعي تشهد بهذه الحقيقة، ولربما صحّ قول العلامة السيد عبدالحسين شرف الدين حينما قال: «الفصل الرابع [من كتاب الفصول المهمة]: في يسير من نصوص أئمتنا عليهم السلام في الحكم بإسلام أهل السنّة، وأنّهم كالشيعة في كلّ أثرٍ يترتّب على مطلق المسلمين، وهذا في غاية الوضوح من مذهبنا، لا يرتاب فيه ذو اعتدال منّا، ولذا لم نستقص ما ورد من هذا الباب، إذ ليس من الحكمة توضيح الواضحات...»(٢).

وهكذا الحال في الطرف الآخر، فإن عدم الاعتقاد بعدالة الصحابة، أو زوجات النبي صلى الله عليه وآله أو بعض الخلفاء الأوائل لا يعني كفراً، بل حتّى لو سلّمنا بسبّهم أو لعنهم، فهو على أقصى تقدير ـ وفقاً لنظريات الفريق الآخر ـ معصية كبيرة وجرم عظيم، لكنّ فرقاً واضحاً بين هذا العنوان وعنوان الكفر الموجب للقطيعة، والإخراج عن ربقة الإسلام؛ ذلك أنّ احتمال الخطأ في الاجتهاد واردٌ، فلعلّ من فعل ذلك أخطأ في اجتهاده، وما أكثر ما تأوّل السلف وأخطأوا دون حرجٍ عليهم في ذلك، فأمر التكفير عظيم وخطره جسيم، كما يقول ذلك كلّه العلامة شرف

---

(١) محمد واعظ زاده الخراساني، الوحدة الإسلامية عناصرها وموانعها، مجلة رسالة التقريب ١٥: ١١.

(٢) عبدالحسين شرف الدين، الفصول المهمّة في تأليف الأمّة: ١٨.

الدين أيضاً[1].

٧ـ مبدأ دفع البغي، وجوب الإصلاح ومجاهدة الفرقة الباغية

تكاد تتفق كلمات فقهاء المسلمين أنّ أهل البغي تجب مواجهتهم لتفتيت حركة معارضتهم، ولو كان ذلك موجباً لفتح الحرب معهم، وتعدّ هذه الحرب جهاداً في سبيل الله.

والدليل القرآني الذي أسّس هذا المبدأ هو قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الأُخْرى فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللهِ فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ وأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾[2].

وتقريب الاستدلال بالآية أنه على تقدير وقوع مقاتلة بين طرفين مسلمين وشجار، يجب السعي في البداية لحلّ النزاع بالصلح والوفاق، فإذا فشلت ألوان المصالحة، وبغت وظلمت إحدى الطائفتين الأخرى، وجب مقاتلة الفئة الباغية حتى ترضخ لأمر الله وحكمه، وهذا منطبق تماماً على التمرّد المسلّح ضدّ النظام الشرعي.

المعطيات الفقهية والقانونية لمبدأ مجاهدة البغاة

وهذه الآية:

١ـ لايوجد فيها تخصيص بزمان الحضور حتى يقال: إنها خاصة بالخروج على

---

(١) راجع حول ذلك: المصدر نفسه: ٤٤ ـ ١٣١؛ وحول موقف السلف من التكفير انظر أيضاً: المصدر نفسه: ٢٦ ـ ٣٨.

(٢) الحجرات: ٩.

المعصوم، كما يفهم من كلمات الفقهاء في البغي[1]، بل عامة شاملة لتمام الأزمنة والأمكنة والجماعات، فليس فيها أيّ قيد بهذا الخصوص.

٢ـ بل إنّ هذه الآية وإن صحّ الاستناد إليها في محاربة الخارجين عن النظام الشرعي، إلا أنّها غير خاصة بجهاد أهل البغي في التعريف الفقهي السائد؛ لأنها لا تفرض الطائفة التي بُغي عليها هي الحاكم الشرعي ـ سواء كان الإمامَ المعصوم أم غيره ـ بل تطلق لكلّ طائفتين مسلمتين حصل اقتتال بينهما سواء كان هناك نظام شرعي بين المسلمين أم لا، وسواء كان أحد الطرفين المتقاتلين هو هذا النظام الشرعي أم لا؛ فالحروب الداخلية في البلدان الإسلامية تشملها الآية، كما تشمل الحروب التي تقع اليوم بين الدول الإسلامية، حتى لو كانت الدولتان غير شرعيّتين في نفسيهما من حيث شرعية نظام السلطة، بل تشمل حتى مقاتلة الأحزاب والقبائل والعشائر وأمثالها لبعضها، وهذا المعنى الأوسع هو ما يظهر من ابن البراج الطرابلسي (٤٨١هـ)[2]، ومن بعض كلمات السيد الخوئي (١٤١٣هـ)[3]، ومن الشيخ محمد مهدي شمس الدين[4].

(١) انظر: منتهى المطلب ٢: ٩٨٥؛ ومسالك الأفهام ٣: ٩١؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٢٢؛ ورياض المسائل ٧: ٤٥٦؛ وتفسير الأمثل 16: 538؛ والخوئي، منهاج الصالحين 1: 389؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: 417.

(٢) المهذب ١: ٣٢٥.

(٣) وهو ظاهر كلامه في منهاج الصالحين ١: ٣٦١؛ وإن كان تعريفه لأهل البغي عند البحث عن مقاتلتهم يدلّ على حصرهم بالخارجين على الإمام المعصوم، فانظر: المصدر نفسه ١: ٣٨٩؛ وتابع الشيخُ الوحيد الخراساني السيدَ الخوئي في ذلك مستخدماً تعبيره عينه، فانظر له: منهاج الصالحين ٢: ٤٠٦ ـ ٤٠٧.

(٤) شمس الدين، فقه العنف المسلّح في الإسلام: ٦٨.

وهذا ما يقود إلى ملاحظة، وهي أن أكثر الأبحاث الفقهية ركّزت في الحروب الداخلية بين المسلمين على جهاد البغاة ـ بالاصطلاح الفقهي الخاص ـ مستندةً إلى هذه الآية الكريمة، دون أن تفتح عنواناً أوسع، تحت شعار الحرب الإسلامية ـ الإسلامية، أو الحروب الداخلية بين المسلمين، ربما لأن القضية في الحروب الداخلية بين المسلمين في القرون الأولى غلب عليها ثنائي: السلطة والمعارضة، وهذا ما يؤكّد ما قلناه من ضرورة تعميم العنوان؛ لأن هذه الآية العمدة هنا تصلح حكماً لما هو أبعد من فقه جهاد أهل البغي بالمعنى الفقهي المصطلح؛ لاسيما بقرينة أسباب النزول القادمة الإشارة إليها.

٣ ـ إنّ الظاهر من هذه الآية وجوب مقاتلة الطائفة الباغية؛ لظهور صيغة الأمر فيها في ذلك: ﴿**فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي**﴾، كما أن منتهى مقاتلهم هو ارتداعهم عما كانوا عليه وإقلاعهم عنه، وهذا ما يشهد عليه تعبير: ﴿**حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ**﴾، فليس الهدف قتلهم، بل عودهم إلى الحقّ، وهذه نقطة مهمّة، تلمح إليها بعض الروايات الواردة في حكم البغاة الذين ليس لهم فئة.

٤ـ إن الآية ظاهرة في وجوب البدء بالطرق السلمية في مواجهة الطرف الباغي، وأن مجرّد بغيه لا يبرّر خوض الحرب معه، فلابدّ من استنفاد تمام الطرق السلمية لوقف القتال، وإن فشلت الجهود، تمّ البدء بمحاربة الظالم من الطرفين، وقرينة ذلك أن أوّل الأوامر في الآية بعد فرض الاقتتال هو: ﴿**فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا**﴾، وهو ظاهر في الترتيب والتقديم، وإعطاء الأولوية لمبدأ الإصلاح.

٥ـ الظاهر من الآية ـ بقرينة التعبير بالطائفة ـ أنها تتحدّث عن معركة بين جماعتين لا عن معركة فرد مسلم مع آخر مثله، وإن قيل بالتعميم لسبب أو لآخر،

مما يجعلها خاصّة بموارد صراع الجماعات لا الأفراد، وهذا ما يجعلها أكثر التصاقاً بباب الجهاد منها بباب العقوبات وما شاكل، نعم روي عن مجاهد أن نزول آية البغي كان في رجلين[1]، لكنه خلاف الظاهر من الآية، كما هو واضح، ولعلّه أراد أنّ بداية الاختلاف كانت بين رجلين، كما ستأتي الإشارة لذلك ـ إن شاء الله تعالى ـ عند الحديث عن أسباب نزولها.

نعم، الآية اللاحقة التي سبق الحديث عنها: ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوْا بَيْنَ أَخَوَيْكُم**..﴾ تفيد في إعطاء إطلاق لوجوب الصلح بين مطلق الأخوين دون اختصاص بالجماعتين المتقاتلتين، ففيها توسعة مقارنةً بآية البغي نفسها، وقد ألمح إلى هذا الأمر ـ في الجملة ـ الفخر الرازي (٦٠٦هـ)[2].

٦ـ الظاهر أنّ المراد بالمؤمنين في الآية مطلق المسلمين؛ لأن ظاهرها في القرآن ذلك، وإطلاق وصف الإيمان والمؤمن على خصوص الشيعي الاثني عشري أمر لاحق ـ كما قلنا ـ إذا تمّ، ولهذا لا تختصّ الآية بمحاربة طوائف من المذهب الخاص، بل تعم تمام فرق المسلمين فيما بينهم.

وهذا ما نراه في تمام الآيات القرآنية، مثل آية النهي عن غيبة المؤمن بقرينة جعل المؤمنين إخوةً في آيات لاحقة، مما يجعل إخراج المخالف بحاجة إلى دليل أو إلى اعتباره كافراً من رأس.

وثمة بحث هنا وقع بينهم، وهو أن الشيعة تعتبر الخارج عن الإمام المعصوم كافراً، فيما تذهب الطوائف السنّية إلى اعتباره مسلماً مخطئاً في فهمه واجتهاده، وطبقاً للتفسير السنّي لا مشكلة في إطلاق وصف المؤمنين على الطائفتين معاً، لإمكان

(١) الصنعاني، تفسير القرآن ٣: ٢٣٠، ٢٣٢؛ والطبري، جامع البيان ١٨ : ٩٢ ـ ٩٣.
(٢) التفسير الكبير ٢٨: ١٢٩.

كون الإمام والخارجين عليه مؤمنين عندهم، أما عند مشهور الإمامية فلابدّ من افتراض ـ كما حصل عند بعضهم ـ أن توصيفهم بالمؤمنين كان بلحاظ حالة ما قبل البغي لا ما بعده، أو كان بناءً على ظاهرهم أو على ما يعتقدون هم في أنفسهم[1].

وهذه التأويلات غير صحيحة؛ وذلك:

أولاً: إنّ الآية ـ كما قلنا ـ لا تتحدّث عن البغي المصطلح فقط، بل عن مطلق صراعات المسلمين مع بعضهم، وعليه فإذا كان المراد من المؤمنين إطلاق الوصف بلحاظ ما كان، أو بلحاظ الظاهر، أو بلحاظ اعتقادهم، فيما لو كان الطرفان هما: السلطة الشرعية والمعارضة المتمرّدة، وإطلاقه على معناه الحقيقي في سائر موارد البغي الأخرى، يكون من استعمال اللفظ وإرادة معنيين، وهو ـ بقطع النظر عن استحالته طبق ما بحثوه في علم أصول الفقه ـ خلاف الظاهر عرفاً ولا قرينة عليه.

نعم، أصل الإطلاق بلحاظ ما كان لا مانع منه، كما يقال: لو ارتدّ مؤمن وجب قتله كما يقول الشيخ الطوسي[2] وإن كان هناك فرق.

ثانياً: نحن في غنى عن هذه التأويلات برفض التحديد الزماني للآية كما قلنا، فحتى لو حصرنا الآية بالبغي على الإمام الشرعي، إلا أنّ تحديده بخصوص المعصوم لا إشارة في الآية إليه، كما لا إشارة إلى زمان الحضور، ومعه يمكن تصوّر البغي المصطلح ـ وهو المعارضة المسلّحة ـ دون حاجة إلى افتراض كون إمام المسلمين معصوماً، كما في مثل البناء على نظرية الولاية العامة للفقيه، ولا يقال بكفر الخارج على غير المعصوم، كما هو واضح.

---

(١) النجفي، جواهرالكلام ٢١: ٣٢٣؛ والآصفي، الجهاد: ١٢٧.

(٢) الطوسي، التبيان ٩ : ٣٤٦.

ثالثاً: قد يتبنّى هنا رأي الإمام الخميني في النواصب[1] وأنهم فرقة دينية، ومن ثم ليس كل من حارب ونصب العداء ـ ولو لسبب دنيوي ـ يكون كافراً، بل خصوص من نصبه اعتقاداً وإيماناً، بحيث كان نصبه العداء لأهل البيت جزءاً من عقيدته الدينية، لا لمصالح سياسية، من هنا فعائشة أم المؤمنين وكذا طلحة والزبير ومعاوية و... لا يحكم بكفرهم من هذه الزاوية، لأنهم ما جعلوا نصبهم العداء عن عقيدة وديانة، بل ـ وفق العقيدة الشيعية ـ عن مصالح دنيوية أو رغبات مادية أو مواقف سياسية، فلا يحكم بكفر مثل هذا الشخص. وتفصيل هذه المباحث نتركه إلى موضعه.

رابعاً: إنّ الآية اللاحقة نفسها حكمت بأخوّة الجميع؛ ورتبت عليها ـ كما تقدّم ـ وجوب الإصلاح بينهم، وهذا معناه أنّها تلاحظ حالهم بعد الاقتتال، وتحكم بالأخوّة في هذه الحال، وهو خُلْفُ فرض كفر هذا الفريق، إذ كان المناسب التعبير بالارتداد عن الدين، وهذا شاهد قويّ على عدم كفر مطلق الباغي.

٧ـ الظاهر من الآية أن حالة البغي ـ كما يقول الشيخ الآصفي[2] ـ حالة مسلّحة، وليست مطلق حالة اختلاف بين الجماعتين المؤمنتين، والشاهد على ذلك التعبير بـ«فقاتلوا» ولم قل: «فاقتلوا» أو غير ذلك، فإنّه لو لم تكن هناك حالة منعة لدى الطرف الباغي لما صحّ التعبير بالمقاتلة، بل لعبّر عنه بإيقاع الجزاء عليه كالقتل، تماماً كالمحاربين الذين حكمت الآيات بلزوم قتلهم، وهذا ما يدخل البحث هنا في إطار المعارضة المسلّحة للنظام الشرعي ـ عندما يكون الحديث عن انطباق مفهوم البغي على موضوع المعارضة ـ لا المعارضة السلمية وما شابهها.

---

(١) الإمام الخميني، كتاب الطهارة ٣: ٤٥٧ ـ ٤٥٨.

(٢) الآصفي، الجهاد: ١٢٨ ـ ١٢٩.

وهذا ما يجعل الشروط الثلاثة التي ذكرها بعضهم مفهومة؛ حيث شرطوا في تحقق مفهوم البغي أن يكون الباغي متمرّداً على سلطة الدولة، وقد ناقشنا هذا الكلام من حيث تخصيص البغي به، وأن يكون له قوّة تمنعه وتمكّنه وتحميه، وأن يمارس خروجاً مسلحّاً[١].

وعليه فما ذكره بعض العلماء من شمول الآية لمطلق الخلافات حتى غير القتالية[٢] غير واضح، وربما يقصد ما يرجع لروح الآية من حيث مسألة الإصلاح، كما يلوح من كلامه.

٨ ـ ورد في الآية فرضان هما:

الفرض الأول: أن تقتتل طائفتان من المؤمنين، والحكم هنا هو المصالحة بينهما والوفاق.

الفرض الثاني: أن يحصل بغي من إحدى الطائفتين على الأخرى، فيجب المقاتلة، وهو ظاهر ـ كما يقول الشيخ الآصفي[٣] ـ في مشاركة الفريق المحايد المصلح في الحرب لصدّ البغي عن الطائفة التي معها الحق، وقد ذكر هنا أنه بعد الفيء يجب الإصلاح أيضاً، فيكون المراد بالفيء الكفّ عن القتال والرجوع عنه، لكنّ الإصلاح اللاحق هذا شُرط في الآية بالعدل، ولعلّه لكون الطرف المصلح قد شارك في القتال هذه المرّة بنفسه، فيترقب منه الخروج عن جادة الحياد والموضوعية، وفي الآية قيم أخلاقية عالية في التعامل مع الفريق الآخر المسلم الذي نختلف معه.

٩ ـ ذهب في سبب نزول الآية مذاهب أبرزها:

---

(١) محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ١: ٦٣.

(٢) ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل ١٦: ٥٣٦.

(٣) الآصفي، الجهاد: ١٢٩.

أ ـ إن الآية نزلت في الأوس والخزرج، تقاتلا بالسعف والنعال، وهذا هو المرويّ عن مجاهد وسعيد بن جبير[١]، والآية تحتمل هذا الافتراض؛ لأن الأوس والخزرج كانوا مؤمنين في المدينة، والسورة ـ أي الحجرات ـ مدنية، ولعلّه إليه يشير ما قيل من أنها نزلت في قبيلتين من الأنصار[٢].

ب ـ إنها نزلت في رهط عبدالله بن أبي سلول من الخزرج ورهط لعبد الله بن رواحة من الأوس، وسبب ذلك أن النبيصَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وقف علىعبدالله بن أبيّ، فراث حمار رسول اللهصَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فأمسك عبدالله أنفه، وقال: إليك عني، فقال عبدالله بن رواحة: لحمار رسول اللهصَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أطيب ريحاً منك ومن أبيك، فغضب قومه، وأعان ابن رواحة قومه، وتضارب الفريقان[٣]، وهناك رواية أخرى تشبهها مع اختلافات خفيفة جاءت في مصادر السيرة والحديث والتفسير[٤].

وقد تحفظ العلامة الطباطبائي في الميزان على هذا السبب، وقال بأن الآية لا تنسجم معه دون أن يبيّن مبرّر عدم الانسجام[٥]، إلا أن الشيخ الآصفي الذي وافقه

(١) الطبرسي، مجمع البيان ٩: ١٩٩؛ والأمثل ١٦: ٥٣٥؛ والكاشاني، الأصفى ٢: ١١٨٢ ـ ١١٩٣؛ والصافي ٥: ٥٠، ٦: ٥١٩؛ (مؤسسة الهادي)، وتفسير مجاهد ٢: ٦٠٦.

(٢) انظر: التبيان ٩: ٣٤٦؛ والراوندي، فقه القرآن ١: ٣٧٢؛ والأمثل ١٦: ٥٣٤ ـ ٥٣٥.

(٣) الطبرسي، مجمع البيان ٩: ١٩٩؛ وجوامع الجامع ٣: ٤٠٣.

(٤) راجع القصة وقريب منها في: الزمخشري، الكشاف ٣: ٥٦٣؛ وتفسير مقاتل بن سليمان ٣: ٢٦١؛ والمجموع ١٩: ١٩٦؛ وبحار الأنوار ٢٢: ٥٣ ـ ٥٤؛ ومسند ابن حنبل ٣: ١٥٧؛ وصحيح البخاري ٣: ١٦٦؛ وصحيح مسلم ٥: ١٨٣؛ والسنن الكبرى ٨: ١٧٢؛ وتفسير السمرقندي ٣: ٣٠٩ ـ ٣١٠؛ وتفسير الثعلبي ٩: ٧٨؛ والواحدي، أسباب النزول: ٢٦٣؛ وتفسير البغوي ٤: ٢١٣؛ والسيوطي، الدر المنثور 6: 90؛ وسبل الهدى والرشاد 3: 419؛ والسيرة الحلبية 2: 250و..

(٥) الطباطبائي، الميزان ١٨ : ٣٢٠.

بيّن ذلك أنّ الآية تضفي صفة الإيمان على المقتتلين، مع أن عبدالله بن أبيّ وجماعته كانوا منافقين، فلا يصحّ إطلاق لفظ الإيمان عليهم، حتى طبق المجازات التي سلف الحديث عنها[1].

لكنّ هذه الملاحظة غير واضحة، وسببها دخول عبدالله بن أبيّ في القصة ـ وهو المنافق المعروف ـ لكن الرواية لا تحكي عن أن الجماعة التي وقفت معه كانوا منافقين أيضاً، إذ لعلّهم كانوا مؤمنين حرّكتهم العصبية القبلية معه لا غير، لا بغضاً برسول الله، تماماً كما توحيه بعض الأخبار المتقدّمة، ومن ثم وإن كان سبب الحرب شخصاً منافقاً إلا أنّ أطراف القتال كانوا من المسلمين.

والنتيجة التي نخرج بها من مطالعة الآية هي دلالتها على حكم جهاد أهل البغي بالمفهوم العام للبغي، وذلك ضمن مسلسل الخطوات والغايات التي طرحتها، فالاستدلال بهذه الآية على جهاد أهل البغي تام، كما هو تام على مبدأ الإصلاح بين المسلمين.

وانطلاقاً من ذلك كلّه، نعرف أنّ القرآن الكريم لم يؤسّس لأيّ صراع في الداخل الإسلامي، إلا إذا صدق عليه عنوان البغي بالشكل الذي بيّناه، هادفاً من ذلك حماية الفريق المظلوم في الأمّة، أيّ فريقٍ كان، ورغبةً منه في قلع مادّة الانقسام والتمزّق والتمرّد والتعدي، وهذا المبدأ عقلانيّ لا يتعارض مع الأصول السابقة التي أصّلها القرآن نفسه، بل يمكن الجمع بينه وبينها في مثل مبادئ الرحمة الإيمانية والألفة القلبية؛ بأنّ آية البغي طلبت مقاتلة البغاة، لكنّها لم تطلب الغلظة والحقد والكره لهم، فيمكن أن يريد القرآن محاربة البغاة رأفةً بهم ومحبّة، كالطبيب المجبر ـ حبّاً بالمريض وإرادة خير به ـ أن يخضعه لعملية جراحية، ولعلّ في سيرة الإمام

(١) الآصفي، الجهاد: ١٢٨، الهامش.

علي عليه السلام في حرب الجمل وأسلوبه الرحيم في التعامل مع أهل البصرة، وكذلك في بعض خطب الإمام الحسين عليه السلام في كربلاء.. ما يؤكّد إحساس الرحمة مع هؤلاء الذين يواجههم رغم ما فعلوه به وبأهل بيته، وهذا أشبه شيء بكلام ابن حزم الأندلسي ـ بعد ذكره آية: ﴿**رُحَمَاء بَيْنَهُم**﴾ عند حديثه عن حدّ القذف ـ: «وقد أمر مع ذلك بإقامة الحدّ على من أمرنا برحمته»[1].

هذه خلاصة موجزة ومدخل متواضع لقراءة أبرز أصول العلاقات الإسلامية ـ الإسلامية في ضوء فقه القرآن الكريم.

(١) ابن حزم، المحلّى ١١: ٢٩٥، ٣٤٥.

الدرس الفلسفي وسؤال الشرعية

مطالعة في الموقف الشرعي من العلوم الفلسفية

تمهيد

ما تزال الكثير من المعاهد الدينية والحوزات العلمية عند المذاهب الإسلامية المختلفة تنظر بارتياب إلى الدرس الفلسفي أو بلا مبالاة وتحفّظ، بل قد عادت نغمة «من تمنطق فقد تزندق» إلى الواجهة في بعض الأوساط الدينية، حتى أنّ هذه الملفات تسرّبت إلى بعض البرلمانات في العالم الإسلامي ـ بتأثير من المدّ الديني التقليدي ـ لتطالب بتعديلات أو إلغاء لكتب الفلسفة المعتمدة في مناهج التربية والتعليم في الثانويات، كما حصل في الكويت عام ٢٠٠٨م، ومازلنا نشهد في بعض دول الخليج مدّاً هائلاً لحظر الدرس الفلسفي بحيث تغيب عن هذه البلدان في الأعم الأغلب نشاطات العقل الفلسفي إلا تلك المنطلقة من زاوية شخصية أو نشاط مؤسّسي في المجتمع المدني هنا أو هناك، رغم وجود نخب مهتمّة وفاعلة في هذا المجال.

وقد لاحظنا مؤخراً في هذا السياق مواجهة جديدة ـ قديمة للدرس الفلسفي في بعض الحواضر العلميّة الكبرى التي تحتضن حوزات علمية عريقة، حيث ووجهت بعض المشاريع الفلسفية بروح الشك والريبة في محاولة لمنع نفوذ هذا الدرس إلى المؤسّسة الدينية في هذا البلد أو ذاك، إلى حدّ أنّ بعض الشخصيات لا يرضى اليوم بصرف الحقوق الشرعيّة على الذين يشتغلون بالقضايا الفلسفية ولا

يتعاطون البحث الفقهي والأصولي مثلاً. وقد تعالت من جديد الأصوات التي تقول بأنّ الدين يعارض الفلسفة، وأنّ أهل البيت النبوي والسلف الصالح قد صدر منهم ما يعارض هذا النهج في معالجة القضايا الدينية والفكرية.

وليس هذا الوضع بالجديد على المؤسّسة الدينية؛ إذ لطالما كانت هناك علاقة غير ودّية بين الفقهاء والفلاسفة، إلا أنّ الذي يسترعي الانتباه والملاحظة ويدعونا للحديث مجدّداً حول هذا الموضوع ـ من باب التذكير لا أكثر ـ هو ما يلاحظه المتابع المترصّد من عودة هذا النمط من التفكير وبداية تنشطه في داخل المؤسّسة الدينية من جديد بعد النهضة الكبرى التي شهدناها منذ الخمسينيات مع شخصيات أعادت الدرس الفلسفي إلى الواجهة وأولته أهميته التي يستحقّها، مثل الإمام الخميني والسيد محمد باقر الصدر والعلامة الطباطبائي والشيخ المطهري وغيرهم، وأعتقد أنّ الموقف الجديد من الفلسفة والعلوم العقليّة في المؤسّسة الدينية يعدّ انشعاباً من النزعة النكوصية الارتكاسيّة الحرفية التي يشهدها العالم الإسلامي منذ أوائل التسعينيات والتي رفعت إلى الواجهة العقل السلفي بمعناه العام وأعادت تفعيله من جديد تحت شعار الخوف على الذات والخصوصيّة والقلق على الهويّة والأنا الجماعية.

من هنا، أعتبر أنّ مخاطبي في هذه الوريقات المتواضعة هو المؤسّسة الدينية وشرائحها على اختلاف اتجاهاتها المذهبيّة والفكرية، إذ الدرس الفلسفي خارج هذا الإطار محكوم لوضع آخر ونهج بحثي مختلف. وأدعو المهتمين بالدرس الفلسفي إلى التنبّه لهذا الوضع الذي ما يزال في بداياته؛ لممارسة معالجة هادئة ومنطقيّة له، حتى لو كان بالنسبة إليهم بديهياً جليّاً. كما يهمّني أن أشير إلى أنّ الدفاع عن الحضور الفلسفي في المؤسّسة الدينية لا يعني التبنّي الحرفي للمشهد الفلسفي

الحاضر، حيث سيلاحظ أنّنا سجلنا بعض الملاحظات العابرة على هذا المشهد.

١ ـ الدرس الفلسفي في الحوزات العلميّة، ضرورات وحاجات (مبرّرات الشرعية)

ومن الضروري ـ بدايةً ـ أن أشير إلى ما أعنيه هنا من كلمة (الفلسفة)، فإنّ الدرس الفلسفي في المعاهد والحوزات الدينية، كان له على الدوام شكل آخر عن الفلسفة بمفهومها العام المعاصر الذي نختاره هنا، فقد غلبت فلسفة الوجود على الفلسفة الإسلامية عموماً، بل لقد كان الاهتمام بالمنطقيات التي تمثل جانباً من البحث المعرفي أكبر في الأزمنة الماضية منه في العصور المتأخرة، فقد طوّر ابن سينا منطق أرسطو الصغير حتى خصّص في كتابه الشفاء أربعة مجلدات كاملة للقسم المنطقي بما يزيد عن مباحث الإلهيات بالمعنى الأخص، فيما لا نجد تطويراً بهذا الحجم للبحث المنطقي منذ تلك العصور إلى يومنا هذا، وإذا كانت بعض قضايا علم المعرفة الحديث قد طرحت في البحث الفلسفي، كما في حديثهم عن الوجود الذهني الذي يخصّص عادةً للبحث في الجانب المفهومي والحكائي للصور الذهنية عن الواقع الخارجي، أو لدى بحثهم في بعض القضايا المتفرقة مثل تكوّن الكليات وأنواع المعقولات الماهوية والفلسفية والمنطقية وغير ذلك، إلا أنّنا لم نشهد ظهور قسم علم المعرفة في الدرس الفلسفي إلا مع الحكماء الثلاثة: الصدر والمطهري والطباطبائي (على أنّ الأخير لم يفرد في كتابيه: بداية الحكمة ونهاية الحكمة، فصلاً لعلم المعرفة رغم تجربته في هذا الموضوع في المقالات الست الأولى من كتابه: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، خلافاً للشيخ محمد تقي مصباح اليزدي الذي أفرد الدرس المعرفي بالقسم الثالث من كتابه: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة،

متقدّماً بذلك خطوةً إلى الأمام على أستاذه الطباطبائي)، فالفلسفة بقول مطلق لا نراها تختصّ بفلسفة الوجود، بل تعمّ فلسفة المعرفة أيضاً. يضاف إلى ذلك ظهور مشهد الفلسفات المضافة في القرن الماضي الميلادي، فإنّ الفلسفات المضافة (فلسفة الحقوق، فلسفة الأخلاق، فلسفة العلم، فلسفة السياسة وغير ذلك) تمثل فرعاً جديداً هامّاً من البحث الفلسفي، لم نعرفه بشكل جادّ سوى منذ بضعة عقود من الزمن.

إذن، فالمراد من الفلسفة هنا ما يشكّل ـ من جهة ـ فلسفة الوجود وفلسفة المعرفة، وما يستوعب ـ من جهة ثانية ـ كلاً من الفلسفة المطلقة والفلسفات المضافة.

من هنا، يمكن الحديث عن مجموعة من النتائج الإيجابية المترتبة على الدرس الفلسفي في الحوزات العلميّة، والتي تكشف ضرورته وأهمّيته وشرعيّته ومَدَيات الحاجة إليه، أهمّها:

١.١. الوعي العقلاني للمعرفة والوجود

أوّل النتائج الإيجابية للدرس الفلسفي هو الفهم العقلاني للمعرفة والوجود، فإنّ الفهم في المناخ الديني يقع على نحوين: أحدهما الفهم التعبّدي القائم على التسليم وثانيهما الفهم الفلسفي القائم على التأمّل العقلي والعقلاني، ويظهر نتيجة ذلك عقلٌ فلسفي وآخرَ نصّي، فنحن نجد أنّ للفلسفة والدراسات العقلية عموماً دور بيّن في تكوين عقل الإنسان وطريقة تفكيره، ولا نستطيع إلاّ أن نسمّي ذلك: عقلاً فلسفياً، له خصائصه وسماته وآلياته في التعاطي مع العلوم والفنون.

وانطلاقاً من ذلك، نجد الدرس الفلسفيّ ـ بالمعنى العام للفلسفة، أيّ فلسفة

كانت ـ ضرورةً استثنائية للمعاهد الدينية والحوزات العلمية؛ لأنّ هذا الدرس يساعد على تنشيط الفكر، وينضج من تصوّرات العقل الديني عن العالم والإنسان والحياة، وقد لاحظنا ـ بالتجربة الدينية ـ كيف ظهرت بعض النتائج السلبية في الفترات التي غاب فيها هذا الدرس عن الحواضر العلمية الدينية، ليحلّ مكانه أحد درسين هما: الدرس الصوفي، والدرس النصّي.

ونقصد بالدرس الصوفي النزعات الصوفية غير المرشّدة بوعي منطقي، فعندما حظرت الفلسفة في العصر الصفوي مثلاً أو في بعض فتراته على الأقلّ، ورحل صدر المتألهين الشيرازي (١٠٥٠هـ) إلى خارج المدينة العلمية، ليعيش فترةً في قريةٍ نائية، كانت التيارات الصوفية وحركة الدروشة تضرب في العمق المجتمعَ الإيراني، بل وتهز العاصمة الصفوية نفسها (إصفهان)، لتخيف الفقهاء وغيرهم.

إلى جانب ذلك، فإنّ غياب الدرس الفلسفي في تلك الفترة أفضى إلى شيوع ظاهرة الدوران حول الموروث في عملية استهلاك له، دون ضخّه بحياة جديدة، فتكثر الشروح والحواشي والتعليقات والمختصرات، وتتصارع المدارس على تفسير هذه الكلمة لهذا العالِم أو ذاك، وليس في تصارعها هذا ضيراً، بل الضير في استهلاك طاقاتها في هذا التصارع حتى النفس الأخير، فيدخل العقل والفكر مدارات مغلقة ويدور في حلقة مقفلة.

وعندما نتحدث عن تيار نصّي، وآخر عقلاني فلا نعني بالعقلاني سلب العقل عن النصيّة الدينية، بل سلب محوريته عنها، وفرق كبير بين الأمرين.

يسعى العقل الفلسفي لفهم العالم والمعرفة و.. فهماً مباشراً، بمعنى الانطلاق من المعطيات التي يكوّنها بنفسه للوصول إلى هذا الفهم، ولهذا نجده ـ في الغالب ـ

معتزاً بجهوده واثقاً من نفسه وقناعاته فاهماً ما توصّل إليه، أما العقل النصي فلا يسعى لفهم العالم على هذه الطريقة بل عبر وسيط، وهو النصّ نفسه، فهو يجهد لفهم رأي الآخر عبر تحليل نصوص، أكان هذا الآخر هو الله تعالى أو النبي أو غيرهما، فالثقة بصاحب النص (على أساس مفهوم العصمة مثلاً)، ولنسمّه (الناصّ) هي التي تمنحه الثقة بتصوّراته عن الكون والحياة.

وانطلاقاً من ذلك، تنفتح أمام العقل النصي مساحة جديدة من المجهول؛ لأنك عندما تبني تصوّراتك عن العالم على أساس الثقة هذه، فهذا يعني أنك مستعدّ لتبنّي تصّورات عن العالم لم تفهمها بمعطياتك الذهنية وإنما حصلت عليها بمعطيات غيرك، وانطلاقاً من قناعتك بهذا الغير ـ وهي قناعة لم تنشأ بالضرورة من فراغ بل نشأت من براهين أقمتَها تبرّر الوثوق به ـ صدّقت هذا التصوّر أو ذاك، دون أن تنتجه بنفسك.

من هنا، يغدو العلم بمضمون النص ومحتواه، بمعنى عدم الوصول المباشر إليه، أساساً في بعض الأحيان لدى العقل النصيّ، أما العقل الفلسفي فهو على النقيض من ذلك، إذ بسعيه لتكوين قناعاته من نفسه لا يسمح بالمجال لعدم العلم لصياغة تصوّره عن العالم، بل هذا التصوّر ينشأ عنده من المعلومات التي عرفها عن العالم، ولا تساهم المجهولات لديه في بناء التصوّر، بل تساهم في نقصانه، فالعقل النصّي لا ينزعج من هذا «اللاعلم»، بل يكمل بناء منظومته المعرفية اعتماداً على الناصّ، فيما لا يمكن للعقل الفلسفي إكمال البناء دون توصّل مباشر للمعرفة.

إذن، فالعقل النصي يشيد تصوّراته عن العالم في ظلّ مبدأين: أحدهما الثقة بالناصّ وثانيهما: الجانب غير المفهوم ولا المعقلن من العالم، ولا تضادّ بين هذين المبدأين، أما العقل الفلسفي فيشيد تصوّراته على مبدأ واحد، هو المعلوم الذي

توصّل إليه لا غير، ومن هنا لم يكن للتعبّد والتعبديات مجال عنده، على خلاف العقل النصي الذي يستسيغ وبدرجة عالية مقولة التعبّد بقول الغير حتى مع الجهل دون أن يرى في ذلك أية منقصة.

واستتباعاً لما سبق، يغدو اندفاع العقل النصي قائماً على الثقة واللامعقول عنده، على خلاف العقل الفلسفي الذي يندفع على أساس المعقول والذات، ولهذا يتراءى من بعيد أن الفكر النصّي فكر غير عقلاني، ونحن لا نحكم في هذا الموضوع هنا، لكننا نحلّل هذه الصورة، إذ سببها ما أشرنا إليه.

من هذا كلّه نفهم أنّ الدرس الفلسفي ينشّط عند الإنسان البناء المعرفي الجلي، ويرفع من مجال ثقته بمعلوماته، ويعقلن عنده رؤيته للعالم والوجود والحياة، ويعطي للعقل مرجعيّته التي تكون له أولاً وبالذات.

وفي هذا العصر الذي نعيش، وهو عصر العقل والعقلانية، ولو كانت عقلانيةً نقديّة على الطريقة الكانطيّة، يحتاج الدين إلى وعي عقلاني به، ويحتاج إلى تشريح عقلاني لمفاهيمه، كما يحتاج إلى إعادة تكوينه في عقولنا تكويناً عقلانيّاً قادراً في المناخات التي لا تلتزم النصّ الديني الخاص أن يكون له حضوره وتأثيره وهيمنته.

إذن، فالفلسفة بإمكانها أن توفر لنا فهماً عقلانياً، والفهم العقلاني قادر على أن يمنح المنظومة الدينية المُعَقْلَنَة قدرة التأثير في السياقات الفكرية المباينة، بحكم منطق العقل المشترك بين البشر.

لكن على هذا الخطّ نفسه، نجد بعض مظاهر القلق، فإذا كان المفترض في البحث الفلسفي أن ينشّط الحركة العقلية عند الإنسان، فنحن نجد أنّ واقع الدرس الفلسفي في بعض الأوساط الدينية يساعد على ظاهرة التقليد أحياناً، نظراً لما حيك حول الشخصيات الفلسفية من طابع أسطوري، حتى أنّ الباحث

الفلسفي يجد نفسه غير واثق بعقله مهما قرأ في الفلسفة مادامت مناهج التربية والتعليم في المجال الفلسفي تقوم على ترغيبه في الفهم بدل ترغيبه في النقد والتحليل، وإن كان الفهم ضرورة مقدّمية للنقد والتحليل، وفي هذا السياق نجد حالةً من الصنمية التي أحيطت بفلسفة الحكمة المتعالية حتى صار نقدها عيباً أو مؤاخذة، وصار خصومها سطحيون بنظر أنصارها. إنّ تقديم البحث الفلسفي لدارسي الفلسفة على أنّه قد أنهى مرحلة العقل المشائي وطوى صفحة الصراعات الفكرية السابقة، فيه قدر من المبالغة من وجهة نظري الشخصية، وهي مبالغة تدفع الطالب للعلوم الفلسفية إلى التصديق بمضمونها بوصفه حقيقةً نهائية، وربما تكون قد سيقت أحياناً بطريقة تهويل إعلامي يستعان له بضخّ اللغة العرفانية المهيمنة على الجانب الشعوري في الإنسان.

إلى جانب ذلك، يؤاخذ على الفلسفة الصدرائية أنّها أرادت ـ مشكورةً ـ أن تجمع بين الحقيقة والشريعة وبين العقل والقلب، لكنّ الذي حصل على مستوى التدوين أنّ المباحث العرفانية قد اختلطت بالمباحث الفلسفية، كما يشاهد ذلك بوضوح في كتاب «الأسفار الأربعة»، وهذه الظاهرة تثير قلقاً حقيقيّاً عندما يتم تقديم القضايا العرفانية داخل البحث الفلسفي بصيغة العرفان النظري دون أن يتم تطويعها للنقد الفلسفي أحياناً، الأمر الذي تنبّه له العلامة الطباطبائي بجدارة، فسعى لفصل العرفان عن الفلسفة على مستوى التدوين، كما في «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة» و«أصول الفلسفة والمنهج الواقعي»، وفي طريقته في شرح الأسفار، كما يشير إلى ذلك أستاذنا الشيخ جوادي آملي حفظه الله.

وفي السياق نفسه، نجد أنّه من الضروري تنشيط باب الاجتهاد في البحث الفلسفي والخروج من دائرة شرح المتون الفلسفية ولو كان شرحاً محتوياً على

تعليقات تبدي وجهات نظر شخصيّة، فأرفع دروس الفلسفة اليوم في الوسط الديني إلا ما شذّ وندر تتناول كتاب الحكمة المتعالية بالشرح والتعليق، وقلّما نجد طريقة البحث الخارج المتداولة في علم الفقه والأصول متداولةً في علم الفلسفة، حيث يستبدّ الأستاذ بتكوين الموضوع وعرضه وربما أحياناً تقليب تصميمه العام. إنّ خروج الدرس الفلسفي من نطاق الشروح بهذا المعنى إلى المشاريع المستقلّة التي تفتح بشكل أكبر باب الاجتهاد سيمكّن الفلسفة في العصر الراهن من أداء دورٍ إبداعي أكبر، بدل الدوران حول المتون فقط، بما يشبه طرائق التفكير النصّي بشكله التاريخي.

١.٢. قدرة مواجهة التيارات الجمودية الحرفية والخرافية

هذا الأمر يمثل ـ بدرجةٍ ما ـ نتيجاً تلقائيّاً للعنصر الأوّل، فإنّ التيارات الجامدة والسكونية والحرفية وتيارات الخرافة والتهريج الفكري، يمكن مواجهتها تارةً من خلال النصوص نفسها بالقيام بعمليات نقد سندي للنصوص أو الكشف عن النصوص ذات الطابع العقلاني الطارد للعقل الخرافي، وأخرى من خلال عمليات النقد المضموني لعناصر الخرافة والحرفية، وهنا قد يكون الأمر متوفراً أحياناً بصورة أفضل من النصوص نفسها؛ لأنّ النصوص الواردة في الروايات عن المعصومين قد اختلط فيها الغث والسمين، ومهما استطاع نقاد الحديث والرجال أن يبذلوا من جهد مشكور في تحليل هذه النصوص سنداً وصدوراً أو غير ذلك، فإنّه لن يمكن تنقيتها بشكل نهائي؛ لأنّ المعايير الرجاليّة والسندية ليست معايير حاسمة في هذا الإطار، لاسيما إذا بني على أنّ مرجعيّة مثل علم الرجال هي مرجعية تاريخية أيضاً، عنيت الاعتماد على مصادر الرجال الأولى كرجال النجاشي والطوسي، وفهرست

الطوسي، ورجال الكشي، وتهذيب المزي، والجرح والتعديل للرازي وغيرها من مصادر السنّة والشيعة، فإنّ هذه المصادر مهما ارتقت لن تكون معصومةً عن الخطأ، كما لن تكون يقينية وعلميّة حاسمة بالضرورة، الأمر الذي يحوجنا إلى عمليات نقد للمتن وتمحيصه من زاوية عقلانية. والفلسفة توفّر بشكل كبير جداً هذا النقد في دائرة عملها، وتنجي من مهلكة اعتماد مرجعيات نصيّة فاسدة، وهذا ما لاحظناه في تجربة الشيخ المفيد والسيد المرتضى مع بعض التيارات الحديثية التي كانت سائدةً قبلهما حيث كانا يصفان جماعات الحديث بعدم الدقّة والوعي الكافي للنصوص، وأنهم يسوقون في المجال العقدي والوجودي النصوص بوصفها معطيات تعبّدية صرفة، خالطين بين مجالات الشريعة والحقيقة.

وفي هذا السياق، نسجّل قلقاً إزاء ما يحدث في بعض الأوساط المشتغلة بالدرس الفلسفي أيضاً تحت تأثير المدّ النصّي الناشط في الفترة المتأخرة في المحافل العلمية الدينية عند السنّة والشيعة، وذلك أنّه تمّ تجاهل عمليات نقد النصوص، حتى أنّك تجد سباتاً في هذا المجال رغم ما يوفره العقل الفلسفي المنفتح من إمكانات لممارسات نقدية مضمونية للنصوص التي بين أيدينا لتمييز الغث عن السمين منها، وتجربة العلامة الطباطبائي في تعليقاته على «بحار الأنوار» شاهد على هذه الحساسيّة المضاعفة في هذا المجال.

١.٣. توفير الحركة التكامليّة في المعرفة والتغيير

نحن نعلم أنّ هذا النص الذي تدور حوله حركة العقل النصّي كان في الزمان والمكان، وهذه الزمكانية فيه بالنسبة لنا اليوم ماضوية، بمعنى أن نصّ القرآن مثلاً أو نصّ التوراة نصّ جاء في الماضي، ولحظة صدوره تعود إلى زمن بعيد.

إنّ الدوران حول النص الديني الصادر في الماضي سيفضي تلقائياً إلى انشداد غير عادي لما مضى، وحيث يمثل النص الديني الأصلي قمّة التطوّر المعرفي في العقل النصي، فهذا يعني ـ غالباً ـ أنه كلّما تحرّكنا نحو الحاضر كلّما ابتعدنا عن المصدر الأصلي، وهذا ما يفسح المجال لبناء صورة انحدارية عن الصيرورة التاريخية للإنسانية، فالأقرب لعصر النص أقرب إلى المثال والأنموذج، فيما الأبعد على خلافه، أو لا أقلّ على شكٍ من أمره، حتى أنك لا تكاد تستطيع القول: إن هذا المتدين المعاصر خيرٌ من ذلك الصحابي (العادي)، وكأن في هذا القول خطأ أو جريمة.

أما العقل الفلسفي، فيرى ـ عادةً وليس دائماً ـ أن الحال في تطوّر؛ لأنّ بناءاته قائمة على المعرفة، ومرور الزمان يساعد في التراكم المعرفي، مما يمنح العقل تحسّناً في أموره.

لكن على أيّة حال، تغدو المثالية الماضوية في العقل النصي سبباً أحياناً لرغبة جامحة في الاستنساخ الحرفي، لهذا نجد نحواً من التماهي مع الماضي حتى في شكلانيات الأمور، ونمط الحياة، وأسلوب العيش، إيماناً صادقاً بأن في ذلك مقاربة للأنموذج الأعلى، ومن هنا بالضبط تخرج بعض ظواهر السلفية والحرفية أحياناً، فنجد ركوداً في الحياة، وجموداً في صورتها، وخوفاً من التغيير، وقلقاً من حصول تبدّلات.

وعلى العكس من ذلك العقل الفلسفي الذي نجده أحياناً مندفعاً بشره للتغيير، والتحوّل، والصيرورة ونحو ذلك، حتى كأنه ينكر ـ أحياناً ـ القديم لقِدَمه ويأخذ بالجديد لجدته، وكأن قِدَم فكرةٍ يُبطل مفعولها، أو كأن المفاهيم تبلى جميعها بمرور الأيام.

١.٤. توفير القدرة الدفاعية للدين

فالدين بوصفه ظاهرةً فطريّة، وبعد إيمان الفيلسوف به ـ محقّقاً صورةً ميتافيزيقية عن العالم ـ سوف يكون بمقدور الفلسفة أن تحقّق دفاعاً حسناً عنه وسط ساحات فكرية لا تؤمن بمرجعية النص أو غير ذلك، وهذا ما لاحظناه مع تجربة الحكماء الثلاثة المتأخرين وجيل تلامذتهم المشتغلين بالدرس الفلسفي، عنيت: العلامة الطباطبائي والشيخ الشهيد المطهري والسيد الشهيد محمد باقر الصدر.

لكنّ هذا الأمر يفضي إلى نتائج غير حسنة من جهة ثانية وينبغي الحذر منها؛ ذلك أنّ القدرة الدفاعية التي تتمتع بها الفلسفة اليوم، والسياقات التاريخية لنشاطها الدفاعي هذا في القرن العشرين بالخصوص، يخشى من تحوّلهما إلى سياج يحبس داخله العقل الفلسفي الذي يفترض به ـ من حيث كون هذا العلم هو أب العلوم وأمّها وأسبقها كما يقولون ـ أن يكون سابقاً على الاعتقاد الديني، فأن تكون فيلسوفاً لست بحاجة إلى تديّن خاصّ، لكنّ التدين يحتاج اليوم دفاعياً إلى الفلسفة التي يمكنه من خلالها الوصول إلى نتائج مفيدة، فلا نقصد هنا جعل علم الفلسفة كلاميّاً؛ لأنّنا ننتصر لفلسفة علم الكلام، وإنّما نحكي عن إمكانية متوفّرة للدين في توظيف الفلسفة في الجملة لقيمه ومبادئه.

١.٥. امتلاك قدرة فهم الآخر

إنّ المدارس الفكرية القائمة اليوم في العالم لا يمكن فهمها بدون فهم الجذور الفلسفية التي قامت عليها، فحتى لو اتخذ الإنسان موقفاً سلبيّاً من الفلسفة فلابد له من درسها وفهمها مقدّمةً ـ على الأقلّ ـ لفهم المشهد الفكري القائم في العالم، ومن ثم يغدو الدرس الفلسفي حاجةً أساسية في اللحظة التاريخية، وفي تحقيق

المعاصرة التي يريدها عالم الدين والمثقف المسلم على السواء، أشبه شيء بقولة من قال: إنّ نقد الفلسفة يحتاج إلى الفلسفة.

ولكن، وبمناسبة الحديث عن الآخر الفلسفي، أجد من المناسب التنويه بأنّ الفلسفة لمّا كانت أسبق العلوم، بل تحتاجها العلوم من وجهة نظر أنصارها على الأقل، دونها حيث لا تحتاج العلومَ، فهذا معناه أنّ نسبة الباحث الفلسفي إلى جميع الاتجاهات الفلسفية والدينية نسبة واحدة؛ لأنّ هذه هي منطقيّة مكانة الفلسفة وموقعها المعرفي، ومؤدّى هذا الأمر إلى ضرورة تقديم مناهج خاصّة في التربية والتعليم في المجال الفلسفي؛ تفترض أنّ الاتجاهات جميعها محترمة منطقيّاً حتى يثبت بطلانها، ومن ثم لا معنى للتغييب في الدرس الفلسفي، لا التغييب على أساس حضاري كتغييب الفلسفة الغربية هنا تارةً والشرقية هناك أخرى، ولا التغييب على أساس ديني كتغييب الفلسفة الإسلامية في الوسط المسيحي مثلاً وبالعكس، ولا على أساس مذهبي كتغييب الفلسفة الصدرائية لانتماء أبرز رجالها إلى المذهب الإمامي، ولا على أساس قومي كتغييب الفلسفة السينوية هناك أو الفلسفة الرشدية في شرق العالم الإسلامي، ومن ثم لا تنتج مناهج التربية والتعليم التي تقوم على تدريس مدرسة فلسفية واحدة فقط.. لا تنتج عقلاً فلسفياً بقدر ما تنتج نزعة كلاميّة وفئويّة في الدرس الفلسفي.

١.٦. توفير فهم جديد للنصوص المقدّسة

وذلك أنّ هناك تناسباً طردياً في تكوين صور جديدة عن معاني النصوص الدينية بين الخلفيات المعرفية لقارئ النص وبين تفسير النصّ بأسلوب مختلف ونهج مختلف، فإذا انفتح العقل المفسّر للنص الديني على أرضيات المعرفة الفلسفية

فهذا معناه أنّه توفر على خلفية معرفية جديدة في فهم العالم والوجود والمعرفة والإنسان، الأمر الذي يوفر له قدرة جديدة على مقاربة النصوص من زاوية لم تكن متوفرة له من قبل، وهذا الكلام يقع بصرف النظر عن مدى صوابية الفهم الجديد وعدم صوابيته، فإنّ الكلام في أنّ الخلفية الفلسفية توفر إمكانية خلق فهم جديد، أمّا مدى صحّة هذا الفهم الجديد فهو أمر تابع لقواعده وشواهده ومعطياته، ومن ثم يمكن لمن يريد أن ينتقد أسلوباً خاصّاً في فهم النصوص الدينية يراه تأويلاً غير مبرّر.

وأكتفي بهذه المصالح النوعيّة العامّة، لأعرّج على الهواجس والموانع من الدرس الفلسفي عند بعض التيارات الدينية اليوم من التفكيكيين الخراسانيين وغيرهم.

٢ـ مواقف التحفظ من الدرس الفلسفي في الوسط الديني، تحليل المنطلقات ونقدها

ينطلق المتحفظون من الدرس الفلسفي في الوسط الديني من مجموعة أسباب تخلق عندهم الهواجس إزاء هذا الحقل المعرفي، وأقف هنا عند مبرّرين اثنين أكتفي بهما:

٢.١ـ الفلسفة والمخاطر على الهويّة العقديّة والدينية، هاجس الانحراف والضلالة

أوّل ما نطلّ هنا نجد أحدى أبرز هذه الهواجس، وهو هاجس الضلال والترويج للانحراف العقدي، حيث يتبنّى هذا الهاجس في الغالب التيار الحديثي والفقهي، أي تيار الاشتغال على النصوص الدينية، إذ يرى هؤلاء أنّ الدراسات الفلسفية تحوي الكثير من الأفكار التي تتنافى مع العقائد الدينية، من نوع الحديث عن المعاد الروحاني دون الجسماني، وكذلك مسألة العلم الإلهي بالجزئيات، وقضيّة

قِدَم العالم باستبدال الحدوث الزماني بالحدوث الذاتي والإمكان الماهوي، أو باستبدالهما معاً بالإمكان الوجودي الفقري، وقد يحصل أنّ الفقيه أو المحدّث أو المفسّر يحمل صورةً عن موضوع فلسفي لا يرى أصحابه أنّه كذلك، مثل تصوّر بعضهم الضرورة القائمة بين العلّة والمعلول والتي يتحدّث عنها الفلاسفة، بمعنى الحتمية والجبر الذي يتنزّه عنه الباري تعالى، أو الاعتقاد بأنّ نظرية التشكيك الخاصّي في الوجود والتي تبنّتها الحكمة المتعالية تعني عين نظرية وحدة الوجود والموجود المستوحاة من ظاهر كلام بعض المتصوّفة والمؤدّية ـ من وجهة نظرهم ـ إلى الكفر؛ لإنكارها الثنائيّة بين الخالق والمخلوق والكثرة الحقيقية في العالم.

ويتخطّى هذا الفريق هذا النوع من الهواجس ليرى أنّ محاولات بعض الفلاسفة التوفيق بين العقل والنص هي محاولات تطويعية تلاعبت بالنصوص الدينية وتحكّمت بها، وأنّ ما قدّمته مثل الفلسفة الصدرائية من توفيق بين الشريعة والحقيقة والطريقة لم يكن سوى تلاعب بالنصوص وتأويلها بطريقة لا تخضع حتى لقواعد المجاز الاعتزالية.

هذا الأمر جرّ قلقاً كبيراً بين الفقهاء والمحدّثين وخشيةً من تنامي النزعات الفلسفية التي تتحرّر من النصوص عبر مرجعيّة العقل من جهة وقواعد التأويل الإفراطي من جهة ثانية، ومن ثم يصبح الدين بأجمعه عرضةً للخطر.

وإذا أقحمنا اتجاهات الفلسفة الغربية ذات الطابع المعرفي وغيره وأخذناها بعين الاعتبار سيكون المشهد أكثر مأساويةً؛ حيث ستظهر نزعات الشك والسفسطة بأشكالها الحديثة في الغرب، وسيتم تعريض ثقافتنا وشبابنا لتأثيرات الفكر الغربي الذي بات يرى الميتافيزيقا نفسها غير قابلة للإثبات مع عمانوئيل كانط، أو يراها قضايا غير ذات معنى ولا تقبل الصدق والكذب مع المفكّرين الوضعيين، بل

الأخطر من ذلك هو المناهج المنطقية الحديثة التي أطاحت بقواعد اليقين حتى في العلوم نفسها وحوّلتها إمّا إلى قواعد ترجيح معرفي فقط أو إلى مجرّد سيكولوجيات لا تحكي عن الواقع بأمانة كما قدّمها لنا ديفيد هيوم، بما فيها مناهج التجربة والاستقراء.

لعلّ هذه أخطر إشكاليّة تعتقد بها التيارات النصيّة في الأوساط الدينية إزاء الحقل الفلسفي، ومن الضروري لنا التفكير فيها بتأنٍّ وروية وعدم الاستهانة بها.

وقفات مع دواعي القلق الديني

أمام هذه الصورة نجد أنّه بالإمكان التأمّل في هذا الأمر وتحليله أكثر عبر مجموعة نقاط:

أولاً: ليس هناك علم لا يترك تأثيرات سلبية هنا أو هناك، لاسيما العلوم الإنسانية المتصلة في موضوعاتها بالمجال الديني، فإذا كنّا نريد التحفّظ على كل علم يترك أثراً سلبيّاً هنا أو هناك فهذا يعني التحفظ على مجمل العلوم الإنسانية، مثل علوم النفس (فرويد أنموذجاً) والاجتماع واللسانيات والتاريخ وغيرها، فإنّ هذا هو الوفاء الحقيقي لطبيعة الهاجس المشار إليه، والمفترض اعتبار جميعها ملوِّثات عقدية أو فكرية ينبغي التنزّه عنها، ولا نجد في الوسط المتحفّظ مثل هذا الموقف المتشدّد إلى هذا الحدّ من سائر العلوم الإنسانية، وربما يكون ذلك بسبب عدم ممارسة هذه العلوم تهديداً جدّياً للفكر الديني الرسمي ولو من وجهة نظر أنصاره.

إنّ التداعيات السلبية لعلمٍ من العلوم لا تقف عند حدود العلوم الإنسانية العقلانية، بل تمتدّ إلى العلوم الدينية نفسها والقائمة على النصوص أو ما هو في قوّتها من وجهة نظر النصيّين، فنحن نجد الكثير من التيارات الفقهية والحديثية

والتفسيرية يتمّ التعاطي معها من موقف التحفّظ والرفض وتهمة الابتداع، فيما لا نجد الفقهاء ـ رغم ذلك ـ يتعاملون بسبب هذا الأمر مع مجمل علم الفقه بأنّه علم بِدْعِي ضالّ، وهكذا الحال في علم أصول الفقه، حيث جاءت الكثير من التعليقات النقديّة عليه حتى رأى بعضهم له ضرراً كبيراً على المصادر الدينية الأصيلة، ومع ذلك ظلّ هذا البعض ـ مثل السيد عبد الأعلى السبزواري ـ مؤمناً بهذا العلم، غاية الأمر من الدّعاة إلى تهذيبه وتشذيبه لرفع المشكلات التي يواجهها.

إنّ الجمع بين عناصر الضرورة في الدرس الفلسفي والتي أشرنا إليها آنفاً من جهة، والمخاطر التي تنجم أحياناً عن الشغل الفلسفي من جهة ثانية، لا تدفع إلى الشطب على هذا الحقل المعرفي وإثارة الزوابع ضدّه والتحذير منه والمنع من تدريسه في بعض الحوزات والمعاهد الدينية، بقدر ما يستدعي تبنّي خيار الدرس الفلسفي من حيث المبدأ ثم القيام بمحاولات تصحيح تدفع هذا الدرس لتصويب مقولاته وتصحيح منهاجيّاته في البحث العلمي بما يتوافق مع الدين، ومع البعد العلمي للفلسفة معاً.

ثانياً: يبدو لي أنّ المنهج الإخباري وتيار المحدّثين كان أكثر وفاءً لأفكاره من هذه الناحية، فقد رفض علم أصول الفقه وإن لم يكن رفضه له منطلقاً بالضرورة من البعد الفلسفي الذي نتحدث عنه، لكنّ الازدواجية التي تبدو لنا تسيطر على التيار الأصولي في المعاهد الدينية التي تحكم المؤسّسة الدينية في الوسط الشيعي اليوم؛ وذلك أنّ الجميع يعلم مقدار النفوذ الذي تتمتع به الفلسفة ومقولاتها في علم أصول الفقه بشكل مباشر أو غير مباشر، مثل مباحث اعتبارات الماهية والمشتق والعقل العملي، وكيف استفادوا من قواعد الفلسفة وقضاياها في مثل مباحث مقدّمة الواجب والمفاهيم واجتماع الأمر والنهي والوجوب التخييري وبعض

تفصيلات مباحث الاستصحاب، وقد رأينا أنّ مثل الشيخ الخراساني (١٣٢٩هـ) ـ صاحب كفاية الأصول ـ قد استقدم للدرس الأصولي مجموعة قضايا فلسفية لأوّل مرّة، ربما يكون منها قاعدة الواحد بصياغاتها[١]. ومن يراجع الدرس الأصولي منذ الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) إلى يومنا هذا يرى كم سيطرت الذهنية الفلسفية والمنطقية على آليات الشغل الأصولي، بل نحن نجد الشيخ البهائي (١٠٣٠هـ) يضع مقدّمات منطقية وعقلية في بداية كتابه: زبدة الأصول[٢]، متابعاً في ذلك الشيخ أبي حامد الغزالي (٥٠٥هـ)[٣]. والسؤال: إذا كانت الفلسفة لعنةً من اللعنات التي يجدر الابتعاد عنها، فما هي هذه الازدواجية التي وقع فيها بعض الفقهاء والأصوليون؟! فهم من ناحية يعيشون البحث الفلسفي في غير موقع من مواقع درسهم الأصولي بل والفقهي، ومن جهة ثانية يتحفّظ بعضهم من هذا العلم أساساً، إنّ هذا يعني أنّ بالإمكان الجمع بين هذا العلم وتجنّب محاذيره المفترضة من جهة أخرى، وبهذا ترتفع حالة الازدواجية القائمة في هذا المجال.

ولو أردنا الاستغراق أكثر في هذه النقطة، لكان من المناسب أن نشير إلى أنّ المشتغلين بالبحث الفلسفي يعيبون على بعض الأصوليين وقوعهم في أخطاء حادّة في نطاق توظيفهم المفاهيم الفلسفية في الدرس الاجتهادي، إذ يرون أنّ عدم درسهم بشكل منظّم للعلوم الفلسفية أفضى إلى وقوعهم في أخطاء في الفهم انعكست سلباً على نتائج ومعطيات البحث الأصولي الذي استخدم هذه القواعد

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الخراساني، كفاية الأصول: ١٤١، ٢٠١.

(٢) انظر: البهائي، زبدة الأصول: ٣٩ ـ ٥٢، تحقيق: فارس حسون كريم، نشر مرصاد، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

(٣) انظر: الغزالي، المستصفى من علم الأصول ١: ٣٠ ـ ١٣١، تقديم وضبط وتعليق: محمد إبراهيم رمضان، دار الأرقم بن أبي الأرقم، لبنان.

الفلسفية، فهناك من آخذ المحقّق الخراساني على توظيفه قاعدة الواحد في مباحث موضوع العلم، حيث رأى أنّ هذه القاعدة إنّما تصدق في الواحد الحقيقي لا الواحد العنواني غير الحقيقي[1]، وهذا يعني أنّ الدرس الأصولي نفسه بات بحاجة إلى المزيد من التعمّق في الدرس الفلسفي حذراً من الوقوع في أخطاء اجتهاديّة مادام علم الأصول مبنيّاً على هذا المنهج في التفكير، ولو أخذنا بوجهة نظر بعض الفلاسفة المتأخرين مثل العلامة الطباطبائي والمحقق الإصفهاني والشيخ المطهّري والدكتور عبد الكريم سروش، فإنّ بنية علم الأصول بشكلها الحالي عارية عن الصحّة؛ لأنّها تقوم على الخلط الخطير بين القضايا الحقيقية والقضايا الاعتبارية، وهو أمرٌ لابدّ من معالجته في البحث الفلسفي في المرحلة الأسبق لتحقيق قيامة صحيحة لعلم الأصول والاجتهاد نفسه.

ثالثاً: يبدو لي أنّ ظهور جيل ـ بعد صدر المتألّهين الشيرازي (١٠٥٠هـ) ـ من الفقهاء والأصوليين الفلاسفة، يمكنه أن يقدّم شاهداً تاريخياً واقعياً على إمكانية التوفيق بين المسارين، مهما قدّمنا من ملاحظات على هذا أو ذاك، فالمحقّق الإصفهاني (١٣٦١هـ) كان واحداً من أبرز فلاسفة الأصوليين وأصوليي الفلاسفة في القرن العشرين، وقد قدّمت دراساته ونتائج أفكاره مثالاً للفقيه المتحفّظ على النصوص ومعطياتها من جهة وللفيلسوف الناشط في التحليل العقلي من جهة ثانية.

ولماذا نبتعد أكثر فالعلامة الطباطبائي أكبر أعلام الفلسفة في القرن العشرين،

(١) راجع: الإصفهاني، نهاية الدراية ١: ١٣؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ١: ٥٤؛ والصدر، دروس في علم الأصول ٢: ١٣؛ وراجع أقسام الواحد: الطباطبائي، نهاية الحكمة بتعليقة الفياضي ٢: ٥٣٣ ـ ٥٣٨.

ومهما اختلفنا معه في تفصيل هذا التفسير لهذه الآية أو تلك فلا نستطيع الشك بأنّه كان رجلاً متديّناً مفسّراً قرآنياً فذّاً وقدّم فلسفة متديّنة مؤمنة، خدم من خلالها ـ كما يظهر من كتابه «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي» ـ الفكر الديني بما لم يستطع الكثير من النصيّين فعله.

وهكذا لو سرنا مع فيلسوف آخر مثل السيد محمد باقر الصدر، حيث وجدناه يقدّم ـ بعد فلسفتنا ـ أطروحة (الأسس المنطقية للاستقراء) مقترباً فيها حتى من الأنموذج الغربي في التفكير المنطقي، ومع ذلك لم يخرج عن قواعد الذهنية الفقهية والأصولية الحاكمة على المؤسّسة الدينية، وهذا يعني التمكّن التاريخي من توفير أنموذج للدرس الفلسفي لا يخلق قلقاً على القيم والعقائد الدينية، فلماذا لا تكون هذه الشواهد التاريخية دليلاً على إمكانية الجمع بين الدرس الفلسفي والفكر الديني؟!

رابعاً: كانت ملاحظاتنا السابقة قائمة على التسليم بمنهج التفكير الذي اعتمدته هواجس العقل الديني، لكنّنا الآن نريد تفكيك المشهد أكثر من زاوية مبادئه الفكرية لنحاكم منطق التفكير الرافض للدرس الفلسفي محاكمة معرفية علميّة، إنّ الفلسفة على قسمين: فلسفة وجود وفلسفة معرفة، إذا استبعدنا الآن الفلسفات المضافة، وفلسفة المعرفة تخوض في مناهج التفكير وأصوله ومنطلقاته، إنّها تقترب من الدرس المنطقي، وتشتغل على أخطر قضيّة في التفكير وهي تحليل بنية الجهاز الإدراكي للذهن البشري. ونحن نعرف أنّ هذا النوع من الفلسفة يسبق كلّ تفكير بشري، فهو متعالٍ عن الأديان والمذاهب والفرق والأوطان، ولا يصحّ أي تفكير بشري قبل أن يأخذ شرعيّته واعتباره المنطقي من هذا الدرس المعرفي. وأمّا فلسفة

الوجود فهي الحاكمة في قواعد الوجود العامّة لتدخل من هذه الزاوية إلى الإلهيات بالمعنى الأخص وتبحث في أصل الوجود ومبدئه وهو الباري تعالى.

بناءً عليه، تظهر أمامنا أسئلة تحتاج لأجوبة منطقية: كيف يحقّ للفقيه أو الأصولي أو المحدّث أو المفسّر ـ موضوعيّاً ـ أن يتوصّل إلى نتائج في مجال عمله دون أن يكون قد حسم خياراته في السبل الموصلة إلى النتائج؟ وإذا كان علم الفقه الإسلامي قد احتاج إلى منطقه الخاص الذي ظهر فيها بعد مدوّناً على شكل علم أصول الفقه، فإنّ ذلك يؤكّد أنّ العلوم الدينية برمّتها تحتاج إلى منطقها العام الذي تتولاه مباحث فلسفة المعرفة والدرس المنطقي الخاصّ المنبثق منها. وإذا قال لنا العالم الديني بأنّ أصوله المنطقية بديهية وأراح نفسه من التفكير بها بهذه الحجّة المتداولة، فإنّه من اللازم تذكيره بأنّ هذا الافتراض يتعامى عن المشهد الصاخب في الفكر البشري منذ قرون، والذي أجهد المفكّرين والعلماء في الغرب والشرق في التوصّل إلى نتائج بشأنه، فقضايا فلسفة المعرفة تعقّدت أكثر ممّا نتصوّر جميعاً، لاسيما بعد أن دخلتها الكثير من نتائج دراسات علم النفس والفسلجة، فكيف يحقّ لنا تبسيط كلّ هذا المشهد المعقّد بافتراض البداهة وأنّ الآخرين قد وقعوا في الشبهة المقابلة للبديهة؟!

ولو تخطّينا فلسفة المعرفة إلى فلسفة الوجود فلن يكون الأمر أسهل؛ ذلك أنّه لم يتضح بشكل حاسم كيف تمكّن العقل الديني من الاحتفاظ بعلم الكلام بوصفه نشاطاً عقليّاً دفاعياً واعتبر قضاياه سابقةً من الناحية المنطقية على الدرسين: الأصولي والفقهي، فضلاً عن الحديثي والتفسيري، وفي الوقت عينه هاجم علم الفلسفة، مع أنّ العلمين يشتغلان على ملفّ متقارب ويبحثان في موضوعات متقاربة نسبيّاً، حتى أنّ جملة من الكتب الكلامية كتجريد الاعتقاد لنصير الدين

الطوسي وشروحه تناولت المباحث العامّة للوجود في فصولها الأولى. وإذا كان التمييز بينهما مع اعتمادهما المنهج العقلي هو في الغايات التي يقدّمها المتكلّم لعمله وأنّه تبيين المعارف الدينية والاستدلال عليها والدفاع عنها فيما يقدّم الفيلسوف نفسه متعالياً عن هذا الحصار الخاصّ في الأهداف، فإنّ هذا لا يجعل الفلسفة علماً منبوذاً، بل يفترض أن يعطيها قيمةً معرفية مضافة، من حيث إنّ نتائجها تسعى للاقتراب من الموضوعية غير المنحازة ولو على مستوى الشعار المعلن، فيما علم الكلام غارق في الإسقاطات والتأويلات التي تضعه أمام سؤال الشرعيّة المعرفيّة.

خامساً: إذا كان علم الكلام هو العلم المتكفّل بالردّ والدفاع عن القضايا الدينية، فإنّ تطوّراته باتت عاجزة عن ردّ الإشكاليات الحديثة والمعاصرة، وكما احتاج الدرس الكلامي في القرون السابقة ـ لكي يشيد هيكله العظمي العقلي ـ إلى علم الفلسفة، فحصل التقارب في عصر الخواجة نصير الدين الطوسي والفخر الرازي بينهما، كذلك يحتاج علم الكلام اليوم إلى هذا التقارب بدرجة أكبر، والسبب في ذلك أنّ الفلسفة شهدت ـ شرقاً وغرباً ـ نموّاً كبيراً في القرون الأربعة الأخيرة، فيما شهدنا تراجعاً كبيراً للدرس الكلامي بإقرار المتكلّمين أنفسهم، إلا ذاك المنشغل بالخلاف المذهبي في قضايا الإمامة والتاريخ، وهذا معناه أنّه بات من الصعب على علم الكلام أن يكون جاهزاً ـ بعُدّته المعرفية والعقلية التي تعود إلى حدود ستة قرون مضت ـ للدفاع العقلي عن الدين في مواجهة الإشكاليات النقدية الجديدة إذا لم يستعن مرّةً أخرى بعلم الفلسفة الذي سبقه في هذا الموضوع، ويعيد إنتاج تجربة نصير الدين الطوسي في هذا المجال.

وإذا كان هذا هو واقع الحال، فكيف ندعو إلى مفاصلة بين العلمين ونرفقها برفض أحدهما والتحذير منه، في وقت يكون علم الكلام نفسه فيه أحوج ما يكون

للدرس الفلسفي؟ وكيف يصحّ بعد ذلك أن نعتبر الدين والرسالة المحمّدية قد جاءا لإبطال الفلسفة بمعناها الواسع، كما يُنقل عن المحقّق الفقيه الشيخ محمد حسن النجفي[1].

٢.٢. المنطلق النصّي لحظر الفلسفة والدراسات العقليّة

المنطلق الثاني الذي قد يتحرّك من خلاله بعض الرافضين اليوم للدرس الفلسفي، هو عبارة عن مجموعة نصوص من الحديث الشريف تدلّ على أنّ النص الثاني كان معارضاً للحركة الفلسفيّة، إنّ بعض الأحاديث المنقولة عن أهل البيت النبوي والسلف الصالح تقف من الفلسفة موقفاً رافضاً لها ومحذراً من الجماعات المنتسبة إليها.

ومن الضروري تفكيك هذا المستند، سواء لغرض نقدي وفقاً لأسس الرافضين للفلسفة أم لغرض توفيقي؛ لأنّ الاتجاه الفلسفي الذي يدّعي التوفيق بين العقل والنقل مطالبٌ ـ من حيث تديّنه ـ بتقديم أجوبة على هذه النصوص الحديثيّة حتى يكمل خطوته في عملية التوفيق والمصالحة، وإلا فسيبقى النصّ الثاني معارضاً للدرس الفلسفي مفسداً أيّ محاولة صلح.

وإذا أردت الابتعاد عن مواقف السلف ـ غير النبيﷺ وأهل بيتهعليهم السلام وأصحابه ـ باعتبار مواقفهم اجتهادات لا مُلزم فيها، فإنّنا نعثر على مؤشرَين لرفض الفلسفة في النصوص ذات الطابع الديني: أحدهما المنقول عن بعض أئمّة أهل البيت في هذا المجال، وثانيهما ما نجده في بعض الكتب التي ألّفها أصحاب

(١) نسب ذلك له الشيخ النمازي، وأنّ صاحب الجواهر قال: ما بعث رسول اللهﷺ إلا لإبطال الفلسفة، لكنّنا لم نعثر فيها بأيدينا من كتب الشيخ النجفي على هذا الكلام، فانظر: مستدركات سفينة البحار ٨: ٢٩٩، ٣٠٢.

أهل البيت في الردّ على الفلسفة، بما يعطي إيحاءً بأنّ المناخ المحيط بأهل البيت النبوي كان معارضاً للتيار الفلسفي الذي عرف بداياته في القرن الثاني الهجري. إذاً فنحن أمام مشهدين نحتاج لتفكيكهما:

أمّا على مستوى النصوص الحديثيّة، فنجد بعض الأحاديث في هذا المجال[١]، ورغم دعوى المدرسة التفكيكية الخراسانيّة، ومعها الشيخ علي النمازي الشاهرودي (١٤٠٥هـ) أحد أهم أعلام التيار الإخباري المعاصر.. أنّ الروايات في هذا المجال كثيرة جدّاً، إلا أنّنا لم نجد فيما كتبوه أو بعد البحث والتنقيب في المصادر الحديثية وغيرها، سوى روايتين فقط في هذا المضمار، الأمر الذي يستدعي التريّث في مثل هذه المبالغات والتزام الدقّة العلميّة في هذا المجال، وأهم الروايات ـ وربما كلّها ـ هو ما يلي:

١ ـ ما جاء في خبر المفضل بن عمر فيما يعرف برواية توحيد المفضل عن الإمام الصادقعليه السلام: «...أصف لك الآن يا مفضل الفؤاد.. اعلم أنّ فيه ثقباً موجّهة.. فتبّاً وخيبة وتعساً لمنتحلي الفلسفة، كيف عميت قلوبهم عن هذه الخلقة العجيبة حتى أنكروا التدبير والعمد فيها»[٢]. حيث نجد الإمام الصادقعليه السلام ـ وفقاً لهذا الحديث ـ يذمّ منتحلي الفلسفة، مما يفيد أنّ هذا الانتماء الفكري كان مرفوضاً بالنسبة إليه.

لكن يمكننا التوقف هنا من حيث التشكيك في نسبة هذا الحديث للإمام؛ فإنّ الخبر المعروف بتوحيد المفضل لم يثبت له سند بل هو مرسل، وقد ورد فيه أيضاً

(١) من الضروري التذكير بأنّ الروايات الواردة في ذمّ التصوّف أو المراء لا علاقة لها بموضوعنا، ولذلك لم نتعرّض لها هنا، فإقحامها هنا كما فعل الشيخ علي النمازي الشاهرودي (١٤٠٥هـ) ـ وهو أحد أقسى النقاد المعاصرين للفلسفة من وجهة نظر دينية ـ غير صحيح؛ لأنّ الاتجاه الصوفي يختلف عن الاتجاه الفلسفي تاريخياً في الحقبة التي صدرت فيها النصوص.

(٢) المفضل بن عمر الجعفي، التوحيد: ٣٠ ـ ٣١.

محمد بن سنان وهو ضعيف على ما هو الصحيح، كما لم تنقله المصادر الأصلية في الحديث عند المسلمين قاطبةً. وأمّا دعوى أنّ مثل هذا الكتاب متنه يعبّر عن سنده كما حاول بعضهم أن يذكر فيه ذلك[١]، فعهدتها على مدّعيها، حيث لم نجد فيه مثل هذه الأمور، على أنّ تعبير المتن إجمالاً عن صحّة المضمون لا يفيد تصحيح صدور جميع فقرات الحديث، كما ألمح إلى ذلك الإمام الخميني عند حديثه عن الصحيفة السجادية، حيث يقول: «... وإلا فأبواب المناقشة في الإسناد والدلالة في كثير منها مفتوحة، حتى في الصحيفة المباركة السجادية فإنّ سندها ضعيف. وعلوّ مضمونها وفصاحتها وبلاغتها وإن توجب نحو وثوق على صدورها لكن لا توجبه في جميع فقراتها واحدةً بعد واحدة حتى تكون حجّة يستدل بها في الفقه، وتلقّي أصحابنا إياها بالقبول كتلقّيهم نهج البلاغة به لو ثبت في الفقه أيضاً إنما هو على نحو الإجمال وهو غير ثابت في جميع الفقرات»[٢].

ولو غضضنا الطرف عن السند والتوثيق التاريخي، فقد يمكن تبنّي ما ذكره بعض الباحثين المعاصرين من أنّ الرواية تذمّ من انتحل الفلسفة، والانتحال في هذا السياق هو النسبة إلى شيء ادّعاءً وكذباً، كما نقول: انتحل فلان شعر فلان، وهو الموجود في مصادر اللغة أيضاً[٣]، فلا تذمّ الرواية الفلسفة أو الفلاسفة بقدر ما تذمّ بعض منتحليها من الكذبة المدّعين[٤].

نعم، لا يصحّ الجواب عن هذه الرواية بما ذكره بعضهم، من أنّ الرواية تذمّ

(١) المازندراني، شرح أصول الكافي ١: ٤٧.

(٢) روح الله الخميني، المكاسب المحرمة ١: ٣٢٠، طبعة مؤسّسة إسماعيليان.

(٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٥: ٤٠٢ ـ ٤٠٣.

(٤) انظر: حسين مظفري، بنيان مرصوص، فلسفة اسلامي از نكاه مكتب تفكيك: ٧٤، مركز انتشارات مؤسسة آموزشى وبزوهشى إمام خميني، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

إنكار بعضهم للتدبير فقط[١]؛ إذ لسان الرواية لسان التنديد بهذا الاتجاه، آخذةً إنكار التدبير مستمسكاً إضافيّاً. كما لا يصحّ القول بأنّ الإمام الصادق عليه السلام في توحيد المفضّل قد امتدح أرسطو وأثنى عليه، على أساس أنّه قال: «وقد كان أرسطا طاليس ردّ عليهم، فقال: إنّ الذي يكون بالعرض والاتفاق إنما هو شيء يأتي في الفرط مرة لأعراض تعرض للطبيعة فتزيلها عن سبيلها، وليس بمنزلة الأمور الطبيعية الجارية شكل واحد جرياً دائماً متتابعاً..»[٢]، وهذا شاهد على أنّ الذمّ الذي جاء قبل ذلك ليس ذمّاً للفلسفة نفسها[٣]... لأنّ كلام الإمام ليس مدحاً بل قد يكون إلزاماً للخصم بما يقوله رجاله الكبار مثل أرسطا طاليس، علماً أنّ ذم الفلسفة لا يعني بطلان كلّ مقولاتها، بل هو ذمّ للنهج الفكري مع إمكان تصويب بعض المقولات، فلا يكون في كلام الإمام أيّ مدحٍ لأرسطا طاليس.

٢ ـ **خبر محمد بن عبد الجبار**، وهو الذي أورده العلامة الأردبيلي في حديقة الشيعة ـ كما قيل ـ نقلاً عن السيد المرتضى ابن الداعي الحسيني الرازي، بإسناده عن الشيخ المفيد، عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، عن أبيه محمد بن الحسن، عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن عبد الله، عن محمد بن عبد الجبار، عن الإمام الحسن العسكري عليه السلام، أنه قال لأبي هاشم الجعفري: «يا أبا هاشم، سيأتي زمان على الناس وجوههم ضاحكة مستبشرة، وقلوبهم مظلمة متكدّرة، السنّة فيهم بدعة، والبدعة فيهم سنّة، المؤمن بينهم محقر، والفاسق بينهم موقر، أمراؤهم جاهلون جائرون، وعلماؤهم في أبواب الظلمة [سائرون]، أغنياؤهم يسرقون زاد الفقراء، وأصاغرهم يتقدّمون على الكبراء، وكلّ جاهل عندهم خبير، وكلّ محيل عندهم

(١) المصدر نفسه: ٧٤ ـ ٧٥.

(٢) المفضل بن عمر الجعفي، التوحيد: ١٢٠ ـ ١٢١.

(٣) مظفري، بنيان مرصوص: ٧٥.

فقير، لا يميزون بين المخلص والمرتاب، لا يعرفون الضأن من الذئاب، علماؤهم شرار خلق الله على وجه الأرض، لأنهم يميلون إلى الفلسفة والتصوف، وأيم الله إنهم من أهل العدول والتحرّف، يبالغون في حبّ مخالفينا، ويضلّون شيعتنا وموالينا، إن نالوا منصباً لم يشبعوا عن الرشاء، وإن خذوا عبدوا الله على الرياء، ألا إنهم قطّاع طريق المؤمنين، والدعاة إلى نحلة الملحدين، فمن أدركهم فليحذرهم، وليصن دينه وإيمانه»، ثم قال: «يا أبا هاشم، هذا ما حدثني أبي، عن آبائه جعفر بن محمد عليهم السلام، وهو من أسرارنا، فاكتمه إلا عن أهله»[1].

وهذا الحديث واضح شديد داعٍ إلى تجنّب هؤلاء ورفضهم، ومبيّنٌ لمذامّهم ونواقصهم وعيوبهم، ودلالته قويّة على التحذير من هذا الاتجاه.

ونحن نشكّك في هذا الحديث أيضاً ونسبته إلى الإمام العسكري؛ فإنّ السند بين الأردبيلي والسيد المرتضى ابن الداعي الحسيني غير واضح، بل هناك من ناقش في أصل نسبة هذا الكتاب أو في نسبة مجموع ما فيه للمحقّق الأردبيلي، كما أنّ أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد لم تثبت وثاقته كما بحثناه في محلّه. يضاف إلى ذلك أنّ محمد بن عبد الله الذي يروي عنه سعد بن عبد الله الأشعري في هذا السند هو ـ بعد مراجعة الراوي والمرويّ عنه ـ محمد بن أبي عبد الله الرازي، والمعروف أيضاً بمحمد بن أحمد الجاموراني، وهو رجل مجهول الحال، بل هناك من ضعّفه؛ حيث استثناه ابن الوليد[2].

وقد حاول العلامة الطباطبائي الجواب عن هذه الروايات بأنّها واردة في ذمّ

---

(١) الحر العاملي، الرسالة الاثنا عشرية: ٣٣ ـ ٣٤؛ والمحدث النوري، مستدرك الوسائل ١١: ٣٨٠.

(٢) لمزيد من الاطلاع حوله، راجع: النمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٦: ٣٨٦؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١٥: ٢٨١، و١٦: ٥٥، و١٧: ٢٧٠ ـ ٢٧١.

الفلاسفة لا في ذمّ الفلسفة، تماماً كما وردت العديد من الروايات في ذمّ المتكلّمين والفقهاء وغير ذلك، وهذا غير ذمّ العلم نفسه، بل لا يمكن لخبر ظنّي أن يواجه البراهين القطعيّة اليقينيّة التي قدّمتها الفلسفة[1].

إلا أنّ محاولة العلامة الطباطبائي قد تعاني من مشاكل، وذلك:

أولاً: إنّ الخبر الثاني هنا يذمّ هؤلاء القوم، ويعلّل بأنّهم يميلون إلى الفلسفة والتصوّف، وهذا معناه أنّ ذمّهم جاء متفرّعاً على انتسابهم للفلسفة، فيكون الذمّ بالأصل لها، ولهذا لحقهم الذمّ لارتباطهم وميلهم إليها، فلا يصحّ القول بأنّ الذم فقط جاء للفلاسفة دون الفلسفة.

ثانياً: إنّ الخبر الظنّي لا يعارض اليقين، وهذا واضح، إلا أنّ الكلام ليس في الخبر الظنّي بعد تحقّق اليقين، بل في أنّ هذا الخبر ينهانا عن الولوج في هذا النهج من التفكير، فكأنّه يريد أن يقول لنا: لا تتبعوا هذا الطريق الموصل لكم إلى الفساد حتى لو فرضنا أنّه سيوصل إلى اليقين فيما بعد، فالنهي سابق على حصول اليقين في الدرس الفلسفي، وكأنه يريد أن يجعل هذا اليقين غير موضوعي بل ذاتي لا يقوم على أساس علمي صحيح وإن حصل لدى صاحبه حالة الجزم بالنتيجة، فقد وقع خلط في كلمات العلامة الطباطبائي في هذه الجهة حيث وقع النهي عن الطريق إلى اليقين لا عن الشيء نفسه بعد حصول اليقين به.

وثمّة محاولة نقديّة أخرى قام بها بعض الباحثين المعاصرين[2]، وهي الاستناد إلى بعض النصوص المنقولة في إفادة أنّ حكماء اليونان كانوا أنبياء أو ممدوحين، فقد

(١) محمد حسين الطباطبائي، بررسيهاى اسلامي: ٢: ٨٥ ـ ٨٦.

(٢) مظفري، بنيان مرصوص: ٨١ ـ ٨٢.

نقل عن رسول الله صلى الله عليه وآله قوله: «إنّ أرسطا طاليس كان نبياً فجهله قومه»[١]، وأنّه روي عنه أنّه كان إذا كمل واحدٌ من أهله قال له: «يا أرسطا طاليس هذه الأمّة»[٢]، كما جاء في رواية عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «..وقد مات أرسطا طاليس معلّم الأطباء، وإفلاطون رئيس الحكماء، وجالينوس شاخ ودقّ بصره، وما دفع الموت حين نزل بساحته، ولم يألوا حفظ أنفسهم، والنظر لما يوافقها..»[٣].

لكنّ هذه المحاولة غير موفّقة أيضاً فيما يبدو لي، فإنّ هذه النصوص ليس لها أيّ قيمة تاريخية، وكلّ مصادرها لا تُعْتَمَد في النقل التاريخي والحديثي، بل هي مجموعة مراسيل قليلة العدد متباعدة المدّة عن عصر الصدور، ومن ثم لا يمكن البناء عليها. والحديث عن وقوفها في مقابل النصوص السابقة لا حاجة له، كما أنّ التوصيف برئيس الحكماء لا يستبطن مدحاً؛ لأنّ كلمة «الحكماء» هنا أصبحت بمثابة مصطلح للفلاسفة، لا أنّه تمّ استخدامها بدلالتها اللغوية الأوّلية حتى تكون مدحاً.

ورغم عدم نجاح المحاولتين النقديّتين السابقتين، إلا أنّ الذي يبدو لي جواباً عاماً عن هذه الروايات القليلة الواردة في ذمّ الفلسفة، أمران:

أ ـ بصرف النظر عن إثبات أو نفي صدور هذه النصوص عن أئمّة أهل البيت، فإنّه يجب فهمها ضمن سياقها الحافّ، وذلك أنّ الفلسفة في القرنين الثاني والثالث الهجريين كانت تعني في الغالب تلك الاتجاهات الدهرية الطبيعية المعارضة للدين،

---

(١) نقل عن قطب الدين الإشكوري الديلمي في كتاب محبوب القلوب، انظر: آينه ميراث: ١١٧.

(٢) الشهرزوري، نزهة الأرواح (مترجم بعنوان كنز الحكمة): ٣٠.

(٣) الطبرسي، الاحتجاج ٢: ٨٥؛ والمجلسي، بحار الأنوار ١٠: ١٧٢.

فصار هذا الوصف بمثابة العَلَم لهذه التوجّهات والميول، فلا يصحّ جعل هذه النصوص بمثابة الرفض لعلمٍ ما بقدر ما هي تنديدٌ بتوجّه ما داخل هذا العلم، وإلا ففي بعض نصوص أهل البيت ما يصنّف في حدّ نفسه كلاماً فلسفيّاً ولو لم يسمّ بهذا الاسم، ولهذا لا يمكن تصنيف أهل البيت في خطّ معارضة النشاط العقلي، وإن كانوا متشدّدين في معارضة إعمال العقل في المجال التشريعي؛ لأنّ المجالين مختلفان تماماً ولهما ظروفهما الموضوعيّة المتمايزة، كيف وهناك المئات من الروايات التي مارس فيها أهل البيت نقاشاً عقليّاً في قضايا الوجود والحياة، وقد جمعت في كتب مختلفة في الاحتجاج والمناظرة وغيرهما.

ب ـ إذا فرضنا أنّ أهل البيت النبوي كانوا معارضين لدخول الفلسفة والعقليات إلى المناخ الإسلامي، فهذا معناه أنّهم تحسّسوا خطراً كبيراً من هذه الأفكار الوافدة بل من النهج الوافد، وقد عاشوا في عصر الترجمة وما بعده وظهرت أيّامهم تيارات فلسفية صغيرة هنا وهناك، فقد عاش الفيلسوف يعقوب بن إسحاق الكندي (١٨٥ ـ ٢٥٢ أو ٢٥٦ أو ٢٥٨هـ) في عصر الأئمّة في العراق بين بغداد والكوفة، كما شهدت الفترة المعروفة شيعيّاً بالغيبة الصغرى وما تلاها بقليل، أي في الجيل الأوّل عقب انتهاء عصر النصّ، عدّة من كبار الفلاسفة الأوائل وأهل المنطق والحكمة، مثل: أبي بكر الرازي (٢٥٠ ـ ٣١١هـ)، وأبي نصر الفارابي (٢٦٠ ـ ٣٣٩هـ)، وأبي سليمان المنطقي السجستاني (ق ٤هـ) وغيرهم، فكيف لم نعثر لأهل البيت رغم أهميّة الموضوع وشيوعه في العالم الإسلامي سوى على نصّين أو ربما ثلاثة لم نجدهما في المصادر التاريخية والحديثية الأولى أو المشهورة على الأقلّ، وإنّما ظهرا في القرن العاشر الهجري وما بعده؟! فكيف يمكن التصديق بهذه النصوص؟! وأين هي المواقف الصريحة من أهل البيت من الاشتغال العقلي

والفلسفي بقضايا الدين والذي شهد رواجاً وانتشاراً في القرون الهجرية الأولى أيضاً؟! فإذا كان أهل البيت قد تحسّسوا خطراً من القياس الحنفي فوصلتنا العشرات، بل قيل المئات، من النصوص في رفض القياس فإنّ خطر الاشتغال العقلي بقضايا الدين سيكون أعظم ـ من وجهة نظر الرافضين للفلسفة ـ كونه يمسّ أصول الاعتقاد الديني، فكيف لم نشهد جوّاً مماثلاً في هذا الإطار؟! إنّ هذا كلّه يعطينا شاهداً حاسماً على عدم ممانعة أهل البيت من الدراسات العقلية والفلسفيّة وأنّهم كانوا يختلفون مع العقليين والفلاسفة في بعض المقولات لا في أصل الوجود الفلسفي في الحواضر الإسلاميّة، وهذا امتياز مهم يفتح على الموقف من الفكر الغربي والآخر في العصر الحاضر لتشابه التجربة وتماثلها من عدّة جهات. هذا كلّه على خطّ النصوص.

وأمّا على مستوى الجوّ المحيط بأهل البيتعليهم السلام، فقد ورد في كتب الرجال والتراجم أنّ بعض أصحاب الأئمّة ومقرّبيهم ألّفوا في الردّ على المناطقة والفلاسفة وأرسطاطاليس وغيرهم، مثل علي بن محمد بن العباس الذي كان له كتاب الردّ على المنجمين، وكتاب الردّ على أهل المنطق، وكتاب الردّ على الفلاسفة[١]، وكذلك الفضل بن شاذان الذي ذكروا أنّ له كتاب الردّ على الفلاسفة[٢]، وكذلك علي بن أحمد أبو القاسم الكوفي الذي ترك كتاباً في الردّ على أرسطاطاليس[٣]، وهشام بن الحكم الذي له ردّ على أرسطاطاليس في التوحيد[٤]، وهو ما نجده في الطبقة التي

(١) راجع: رجال النجاشي: ٢٦٩.

(٢) راجع: المصدر نفسه: ٣٠٧.

(٣) راجع: المصدر نفسه: ٢٦٦.

(٤) راجع: المصدر نفسه: ٤٣٣؛ والطوسي، الفهرست: ٢٥٩؛ وابن شهر آشوب، معالم العلماء: ١٦٣.

عاشت بُعيد الغيبة وكانت قريبة جدّاً من عصر النصّ وفق العقيدة الشيعيّة، مثل كتاب الردّ على أهل المنطق لأبي محمد الحسن بن موسى النوبختي المتكلّم المعروف(١)، وقد جاء في إحدى المنقولات التاريخية التي يرويها لنا الشيخ الكشي أنّ هشام بن الحكم كان يؤخذ عليه طعنه على الفلاسفة، وأنّه أريد الوشاية به في ذلك إلى الخليفة العباسي هارون الرشيد(٢)، فهذا كلّه يشهد على أنّ الجوّ المحيط بالأئمّة وممّن هم من طبقة تلامذتهم أنهم كانوا يردّون على الفلاسفة ولم نجد لهم كتباً أو رسائل في الدفاع عن الفلسفة والمنطق وأمثال ذلك، ممّا يكوّن لنا صورة تاريخية واضحة عن موقف أهل البيت وأتباعهم من الدرس الفلسفي والمنطقي وأمثاله.

لكن يمكن التعليق هنا بأنّ وجود خمسة أو عشرة ردود على الفلسفة والمنطق بين آلاف من أصحاب الأئمة لا يعبّر عن تيّار واسع يمكن اكتشاف منطلقاته في وجهات نظر الأئمّة أنفسهم، كما أنّ الردّ على أرسطاطاليس في التوحيد لا يعني الردّ على الفلسفة؛ فقد ردّ الفلاسفة أنفسهم على بعضهم في نظرياتهم هنا وهناك، ولا ربط لهذا الأمر بالموقف العام من الفلسفة الذي نبحث عنه هنا، كما جاء في المقابل وجود بعض الشخصيات التي نسبت إلى الاشتغال الفلسفي، وكانوا من المقرّبين أو على صلة ببعض أئمة أهل البيت عليهم السلام، مثل جابر بن حيان التوحيدي، إضافة إلى ما سجّلناه في الملاحظة الأولى العامّة المتقدّمة على النصوص، فهذه المحاولة في النقد ليست سليمة ولا معبّرة عن المشهد التاريخي بأمانة وموضوعيّة.

كلمة ختاميّة

أعتقد أنّه يجب التفكير بجديّة في التعامل مع الموضوع الفلسفي والإقدام عليه

---

(١) راجع: رجال النجاشي: ٦٣.

(٢) راجع: اختيار معرفة الرجال ٢: ٥٣٠.

من منطلق الثقة بالفكر الديني والقدرة على استيعاب التحوّلات الفكرية الكبرى في عالمنا اليوم، ليتمكّن الدين من البقاء في الصدارة على مستوى وعي الإنسان وعقله وفطرته ومشاعره إن شاء الله، وأن لا يتحوّل الدين ورموزه إلى مجرّد أشخاص قلقين يعيشون دائماً هواجس الخوف والريبة ممّا حولهم، فيُعجزهم ذلك عن التقدّم والارتقاء بالأمّة نحو الأحسن.

إنّنا ندعو الحوزات الدينية والمعاهد العلميّة لعدم القلق من الدرس الفلسفي، بل واحتضانه وامتلاك القدرة على هضمه لتوظيفه في خدمة قضايا الإنسان والقيم والأخلاق، وإذا كانت لمشروعٍ ما سلبياتٌ هنا وهناك فهذا أمرٌ طبيعي لا يستدعي عيش الرفض المطلق له، ومن ثمّ خسارة إيجابياته بحجّة قاعدة أنّ دفع المفسدة المحتملة أولى من جلب المصلحة المحتملة، فإنّ هذه القاعدة ـ ككقاعدة الاحتياط على المستوى المجتمعي كما يقول السيد الصدر ـ لا يمكن تطبيقها دوماً في الحياة الاجتماعية وعلى المستوى الحضاري العام.

كما ندعو أنصار الفلسفة إلى الترفّع عن تقديسها ورموزها أو التهاون بالنصوص الدينية والتعالي عليها، أو الانجرار غير الواعي لكلّ ما يقال في المنتديات الفلسفية من أفكار، وأن يملكوا الثقة بالنفس التي تؤهّلهم لتقديم الجديد في الفلسفة وعدم البقاء في حصار الطروحات القديمة. والله الهادي إلى سواء السبيل.

الاجتهاد وجدل الأصالة والمعاصرة

قراءة في التجربة الفقهية للشهيد مرتضى مطهّري

المقدّمة

قد يكون من غير المألوف أن يكتب الإنسان عن النتاج أو المنهج الفقهي عند عالمٍ امتاز بالدرجة الأولى بدراساته الفلسفية والكلاميّة الكلاسيكية والمعاصرة، ولم يُعرَف عنه بروزه على الصعيدين الفقهي والأصولي. لكن ومن جهةٍ ثانية، قد يكون لهذه الوضعية ميزةٌ أخرى، وهي تتبع هذا النتاج الفقهي الأصولي المحاط بسلسلة محكمة من العقليات والفلسفات الحديثة، لمعرفة هل ثمة جديد أملاه هذا المحيط العقلي الجديد أم لا؟

وهذا هو بالضبط، ما نواجهه مع مفكّر كبير كالشهيد الشيخ مرتضى مطهري (١٩٧٩م)، فقد عُرِف المطهري بنشاطاته العقلية الفلسفية والكلامية القديمة والحديثة، وحتى عندما دخل المجال التاريخي (السيرة) والحقوقي، غالباً ما حكمته نزعة فلسفية؛ أي أنه ـ وكما سنلاحظ ـ كان يقرأ دائماً البعد الفلسفي سواء على صعيد فلسفة التاريخ أم فلسفة وتحليل الوقائع التاريخية، كما في قراءته للسيرة الحسينية، أو للمجتمع والتاريخ، أم على صعيد فلسفة الأحكام كما في دراسته المشهورة حول نظام حقوق المرأة في الإسلام وهكذا...

لكن الشهيد مطهري على قراءته الفلسفية للتشريعات الدينية دخل في قراءات استنتاج فقهي واستنباط علمي للأحكام، وقد برزت على هذا الصعيد قراءته

الفقهية لمسألة الحجاب في الإسلام وستر الوجه والكفين، كما برزت دراسته حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذلك الجهاد، والربا والفائدة البنكية، وعقد التأمين و...كما أطلّت دراسات أخرى على بُعدٍ منهجي للفقه وأصوله، كدراسته حول الاجتهاد، وحول شخصية كلٍّ من السيد حسين البروجردي والشيخ محمد بن الحسن الطوسي مضافاً إلى دراسات أخرى متفرّقة(١).

ويلاحظ الدّارس للشهيد مطهّري، أنه ندر إن لم نقل انعدم ـ في حدود التتبّع ـ وجود دراسات تحقيقية، تعالج البُعد الفقهي والأصولي عنده، وبصورة تجمع ما له صلة بهذا البُعد، وتسلّط الضوء عليه، مع الاعتراف بأنّ بعض الجوانب التي تقع على تماس والبعد الفقهي الاجتهادي، جرى قراءتها على صعيد البعد الاجتماعي، أو السياسي أو الثوري أو الفكري عنده، الأمر الذي يلاحظ عليه استبعاده ـ مع كامل التقدير له ـ كوصلةٍ فقهية.

وبعبارة أخرى، ومع أن المطهري ـ كما سنلاحظ ـ لم تبدُ عنده آليات فقهية جديدة داخل عمق عملية الاستنباط، لكن الأُفق العقلاني الذي استحضره في

(١) خصّصت المجلّدات ١٩ ـ ٢٠ ـ ٢١ من المجموعة الكاملة لأعمال الشهيد الشيخ مرتضى مطهري، الصادرة عن دار «صدرا للنشر» في إيران، لقسم الحقوق والفقه، وقد جمعت فيها الدراسات التالية: ١ ـ نظام حقوق المرأة في الإسلام ٢ ـ مسألة الحجاب ٣ ـ أجوبة الاستاذ على انتقادات مسألة الحجاب ٤ ـ الأخلاق الجنسية في الإسلام والغرب ٥ ـ أصول الفقه ٦ ـ الفقه ٧ـ إلهامات من شيخ الطائفة الطوسي ٨ ـ مزايا وخدمات السيد محمد حسين البروجردي ٩ ـ مبدأ الاجتهاد في الإسلام ١٠ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ١١ـ الجهاد ١٢ـ الربا والفائدة ١٣ـ الضمان ١٤ ـ حول الاقتصاد الإسلامي ١٥ـ الإسلام ومتطلّبات (حاجات) العصر في قسمين ١٦ ـ الإسلام وحاجات العالم المعاصر ١٧ ـ القانون الإسلامي وأشكال التنمية والتحوّل في العالم المعاصر.

العلوم الفقهية كان كافياً لكي تدرس شخصيته من هذه الزاوية أيضاً، وتُستدعى بعض المعطيات التي جرت قراءتها في زاوية أخرى إلى الدائرة الفقهية بغية تثويرها فعلاً وتأثيراً في هذه الدائرة الأمر الذي يخدم بالدرجة الأولى، الفقه نفسه. ومن هنا، ستكون هذه الإطلالة عبر هذه الصفحات، بمثابة بداية أوّلية جداً، لاستحضار جهود منهجية تتصل بالفقه خدمة للفقه نفسه.

وهذه الجهود تندرج في السياق العام الحاكم على الخطاب الفكري والديني للمطهري وهو ـ كما يراه بعض الباحثين[1] ـ سياق النزعة الدفاعية، مع الإقرار بتجاوزه لهذه النزعة أحياناً فيما يتجلّى في تجديداته وتطويراته الفكرية والثقافية.

ومن جهتنا، سنسعى لتلمّس أبرز الخطوط التي تبدو بوصفها معالم لمنهج التعاطي الذي سلكه الشهيد مطهري في علمي الفقه وأصوله، وذلك ضمن نقاط محددة وموجزة، أبرزها:

١. القراءة التاريخية للاجتهاد الفقهي

لم تعهد الدراسات الفقهية والأصولية كثيراً ظاهرة القراءة التاريخية، فقد غلب أن تتبع الفقهاء بعض أقوال من سبقهم، وبرز فيهم من امتاز بهذا التتبع التاريخي كالسيد محمد جواد العاملي (١٢٢٦هـ) صاحب كتاب «مفتاح الكرامة»، لكن القراءة التاريخية المتسلسلة والمقاطعية لم يتعارف الاعتماد عليها في هذين العلمين، إلا إشارات سريعة وغاية في الإيجاز.

وقد برز السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) على صعيد علم أصول الفقه،

---

(١) زكي الميلاد، مجلّة الكلمة، العدد: ٣٣، خريف ٢٠٠١م، الشيخ مرتضى ـ المطهري وإحياء الفكر الديني، ص ١٧.

حيث قرأه بمجملة قراءة تاريخية، كما قرأ بعض مسائله على هذا النحو أيضاً، لكن الشهيد مرتضى مطهري امتاز بمنهج عام شمل إلى جانب بعض ما دُوِّنَ له حول الفقه والأصول، كلاًّ من الفلسفة والكلام، الفرعين الأساسيّين في نشاطه العلمي.

فعلى الصعيد الفلسفي، برز الاهتمام التاريخي عند المطهري جلياً لاسيما في شرحه المطوّل على منظومة الملا هادي السبزواري، وفي تعليقته على كتاب «أسس الفلسفة والمذهب الواقعي» للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي؛ ولهذا يمكن القول: إن الاهتمام التاريخي للشهيد مطهري لم يكن مختصاً بدائرة الفقه والفقهيات بقدر ما كان أساساً يعنيه في كل معرفةٍ أو موضوع عالجه.

وقد أبرز المطهري رؤيته هذه على الصعيد الفقهي بدعوته إلى تأليف كتاب عن طبقات فقهاء الشيعة على غرار «طبقات الفقهاء» لأبي إسحاق الشيرازي، وطبقات الأطباء «لابن أبي أصيبعة»، و«طبقات الصوفية» لأبي عبدالرحمن السلّمي... مبدياً تأسفاً على عدم القيام ـ إلى زمانه ـ بتدوين عمل موسوعي يتعلق بطبقات فقهاء الشيعة، ملاحظاً أن ما دوّن حتى زمنه عن طبقات الفقهاء كان نتاجاً سنيّاً لم يشمل الإمامية[1]، وهذا الأمر يفرض ـ وفق تصوّر الشهيد ـ الحاجة الماسّة إلى الرجوع مباشرة إلى كتب التراجم أو إلى الكتب التي أدرجت فيها الإجازات.

---

(١) مجموعه آثار استاد شهيد مطهري (الأعمال الكاملة للشهيد مرتضى مطهري)، ج٢٠، ص٦٩، انتشارات صدرا، إيران، الطبعة الاولى، ٢٠٠١م، وتجدر الإشارة إلى صدور كتابٍ بعد استشهاد المطهري حول طبقات الفقهاء وهو كتاب «موسوعة طبقات الفقهاء»، وقد صدر تحت إشراف الشيخ جعفر السبحاني، وتأليف اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، بثمانية مجلدات حتى الآن، مع مقدّمة مؤلّفة من مجلّدين، وقد عالج الكتاب ـ فيما عالج ـ فقهاء الشيعة مستعرضاً أسماءهم وبعض ما كتب عنهم، وقد وصل الكتاب حتى الآن إلى القرن الثامن الهجري.

وانسجاماً مع هذه القناعة، سعى المطهري لتقديم موجزٍ سريع لهذه الطبقات من خلال استعراضه ـ وبالتسلسل تقريباً ـ أسماء ستة وثلاثين فقيهاً من كبار فقهاء الشيعة، مبتدئاً بعلي بن بابويه القمي (٣٢٩هـ) ومنتهياً بالميرزا محمد حسين النائيني[١] (١٣٥٥هـ)، متجاهلاً من وصفه بطبقة أساتذته لأسباب لم يبدها، ولعلها تعود إلى منهج كان يعتمده كما يشير إليه في دراسته المخصّصة لقراءة جهود السيد حسين البروجردي[٢]، وهو أنه لا يتعرّض لمدح أحد إذا كان حياً إلاّ استثناءً، كما هي الحال مع الإمام الخميني.

ومن خلال استعراضه التاريخي هذا لم يشر المطهري سوى إلى تعريف موجز بشخصية كل فقيه ووفاته وأبرز أساتذته وجهوده، وهو ما ينسجم مع طبيعة الكتاب الذي دوّن فيه طبقات الفقهاء هذه، فقد كان كتاب «كليات حول العلوم الإسلامية» متناً دراسياً، أعدّه الشهيد لكلية الإلهيات والمعارف الإسلامية التابعة لجامعة طهران[٣] وهو ما يستدعي مقداراً من الإيجاز والإعراض، لكن هذا العرض التاريخي لم يخل من تدوين المطهري بعض الملاحظات الخاطفة والتي كان أبرزها:

أ ـ عودة بداية التاريخ الفقهائي الشيعي إلى زمن الغيبة الصغرى (٢٦٠ ـ ٣٢٩هـ) دون ما قبلها، والسبب في ذلك يعود ـ وفق تصوّر الشهيد ـ إلى أمرين: أحدهما: عدم بروز فقهاء عصر الحضور نظراً لحضور الأئمة عليهم السلام وذوبانهم في شخصيات الأئمة الكبرى.

وثانيهما: عدم وجود فقه شيعي مدوّن ورسمي قبل زمن الغيبة الكبرى، من

---

(١) مجموعه آثار، ج٢٠، ص.٦٩ ـ ٨٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(٣) المصدر نفسه، مقدمة لجنة الإشراف على نشر آثار الشهيد مطهري، ص٩.

دون أن ينفي المطهري وجود علماء كبار زمن الأئمة﵇ مشيراً إلى ما قام به ابن النديم في الفن الخامس من المقالة السادسة من فهرسته، بتدوين أسماء فقهاء الشيعة ممن عاصروا حضور الأئمة﵇: من أمثال الحسين بن سعيد الأهوازي، وعلي بن إبراهيم القمي، ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد القمي، مبرراً عدم ظهور هذه الطبقة بأن كتبها الفقهية لم تكن سوى تدوين حرفي للروايات التي وصلتهم أو سمعوها عن المعصومين﵇ بحيث تعبر نفسها عن رأي صاحبها[1].

ب ـ عَدُّ كتاب المبسوط للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) بداية التأليفات الاستدلالية عند الشيعة[2]، والشيخَ الأنصاري بداية مرحلة جديدة في علمي الفقه والأصول، وتصنيف المحقق الحلي والعلامة الحلي والشهيد الأول والشيخ الأنصاري بوصفهم الشخصيات الشيعية الأبرز التي اعتني بكتبها شرحاً وتعليقاً واختصاراً[3]...

ج ـ إن أوّل رسالة عمليَّة[4] دوّنت باللغة الفارسية كانت كتاب «جامع عباسي» الذي كتبه الشيخ بهاء الدين العاملي (١٠٣٠هـ)، ولم تعرف اللغة الفارسية رسالة عمليَّة قبل هذه الحقبة التي عاصرت الدولة الصفوية في إيران[5].

د ـ اعتقد الشهيد مطهري أن امتياز علم الفقه يكمن في الاستمرار والديمومة التي حظي بها على امتداد قرون، وهو أمرٌ لم يحصل في بقية العلوم على شكل مطلق؛ ذلك أن بقية العلوم كانت تمر بحالة من الضمور والفتور، وبمراحل من الانقطاع،

(١) المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٧٣ ـ ٧٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٧٨ و٨٧.

(٤) الرسالة العملية هي: كتاب يؤلفه الفقيه ويضمِّنه نتائج أبحاثه الفقهية ويعتمده المكلف كمرجع لمعرفة تكاليفه الشرعية.

(٥) المصدر نفسه، ص٨٣.

وهو ما لم يحصل في علم الفقه أبداً، وهو ما يستحق الدراسة على صعيد الأسباب والعوامل(١).

هـ ـ لقد وَظَّف المطهري إطلالته التاريخية الموجزة هذه، التي أدرجها في كتابه «الإسلام وإيران» أيضاً، للرد على المقولة القاضية بأن الفقه الشيعي نتاج إيراني فارسيّ بحت، وهي مقولة تعبر عن امتداد للمقولة الأكثر عمقاً وحساسية والتي تحكي عن أن التشيع بالأساس نتاج إيراني يعود إلى التعاطي السلبي الذي مارسه عمر بن الخطاب مع الفرس، أو إلى إحساس الفرس بامتداد السلالة الساسانية في أهل البيت عليهم السلام عن طريق أم الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام وهي شهربانو بنت يزدجرد، كما ذهب إليه بعض المستشرقين من أمثال كانت غوبينو، وتبعه في ذلك إدوارد براون، وتبنّاه أيضاً بعض القوميين الإيرانيين من أمثال الدكتور برويز صانعي ليؤكد حفظ الإيرانيين هويتهم القومية، كما يشير إليه الشهيد مطهري نفسه.

وعلى أية حال، فالإطلالة التاريخية أثبتت للمطهري أمراً معاكساً، وهو أن غالبية الفقهاء الشيعة ما قبل القرن العاشر الهجري وظهور الدولة الصفوية كانت من غير الفرس، ولم تصبح الغلبة للإيرانيين إلا في أواسط المرحلة الصفوية(٢).

ومن جهة أخرى، ركز المطهري على المدن والمحافل العلمية الفقهية الرئيسية في العالم الإسلامي، لتأكيد ما يريده هنا، فرأى أن بغداد مثلت البداية، ثم تلتها النجف زمن الطوسي لتصبح المركز الأول للشيعة، ثم تلى ذلك جبل عامل، فالحلّة،

---

(١) المصدر نفسه، ص٨٩

(٢) المصدر نفسه، ص٨٩ ـ ٩٠، وانظر ايضاً ج١٦، ص ١١٣ ـ ١١٥، في كتاب: الإسلام وإيران.

وحلب.. إلى أن وصل الأمر مع الدولة الصفوية إلى أصفهان رغم محافظة النجف على موقعها في مقابلها إثر رفض المقدّس الأردبيلي طلب الشاه علي الصفوي التوجه إلى إيران، ومن ثم بقائه في النجف، وعقب ذلك صار لمدن: مشهد، وقزوين، وتبريز، وشيراز، ويزد وكاشان موقعها أيضاً.

والاستثناء الوحيد، كان لصالح مدينة قم التي كانت معقلاً لفقهاء الشيعة في القرون الهجرية الأولى، وصارت كذلك في العصر الحديث بدءاً من استقرار الميرزا أبو القاسم القمي فيها وحتى تأسيس الشيخ عبدالكريم الحائري الحوزة العلمية فيها[١]، بل يتعدى المطهري ذلك للتأكيد على دور فقهاء جبل عامل في رسم مستقبل إيران زمن الصفويين، معتقداً أن الهجرة العاملية حالت دون حدوث أنماط على طريقة العلويين في الشام وتركيا، نظراً لتبني الصفويين طرق الدروشة والتصوف، ويخلص المطهري إلى الإعتقاد بأسبقية التشيع العاملي على التشيع الإيراني، وفاقاً لشكيب أرسلان كردٍّ على القول إن التشيع صنيعة فارسية[٢].

تاريخ ظهور مصطلح الفقه والفقهاء

المورد الثاني الذي أشار إليه الشهيد مطهري على الصعيد التاريخي الفقهي، كان تاريخ ظهور مصطلح الفقه والفقهاء:

أ ـ يعتقد المطهري بأن كلمة الفقه قرآنياً وروائياً تعني الفهم العميق في مختلف قضايا الدين من عقديات وعمليات وأخلاقيات... إلا أن التطور العلمي فيما بعد ـ وبالتحديد في القرن الثاني الهجري ـ هو الذي جعل الفقهاء يخصّصون كلمة الفقه

(١) المصدر نفسه، ص٩٠

(٢) المصدر نفسه، ص٩٠ ـ ٩١.

لما يخص دائرة الأحكام العملية[1]، وهو موضوع ليس بالجديد، بل أثاره العلماء منذ قديم الأيّام.

ب ـ كلمة الفقهاء لا يعلم ـ وفق رأي المطهري ـ أن لها وجوداً زمن الصحابة (كما هي الحال في مصطلح «القرّاء»)، وأوّل ظهور مؤكد لاصطلاح الفقهاء كان على جماعة من التابعين، وهم سبعة أشخاص عرفوا بالفقهاء السبعة. ومن هنا، سمي العام الذي توفي فيه الإمام علي بن الحسين عليه السلام وسعيد بن المسيّب وعروة بن الزبير وسعيد بن جبير وآخرين بـ«سنة الفقهاء»، وهو عام٩٤هـ[2].

تاريخ الاجتهاد، وبروز علم أصول الفقه

وخلافاً للبحث الموسّع نسبياً الذي طرحه السيد محمد باقر الصدر حول مقولة الاجتهاد وتاريخ علم الأصول، قدّم الشهيد مطهري عرضاً موجزاً حول هذا الموضوع، وخلافاً للرؤية التي مال إليها السيد الصدر، والتي حاول من خلالها تبرير فقدان ظاهرة الاجتهاد في الوسط الشيعي في القرون الثلاثة إلا بذوراً أولية قليلة كرسالة هشام بن الحكم في مباحث الألفاظ.. والتي قامت رؤية السيد الصدرعلى الاعتقاد بعدم الحاجة إلى الاجتهاد في الوسط الإمامي بعد افتراض الاستطالة الزمنية لعصر النص وفق منتجات علم الكلام الشيعي[3]، وهي رؤية

(١) المصدر نفسه، ص٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٣) انظر دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى، ص٥٠ ـ ٥٢، وانظر حول هشام بن الحكم ورسالته في الألفاظ، رجال النجاشي، ط٥، مؤسسة النشر الإسلامي، التابعة لجماعة المدرسين، إيران، ١٤١٦هـ، ص٤٣٣ ـ ٤٣٤، رقم: ١١٦٤، وانظر كذلك، السيد الخوئي:

كان المطهري قد نسبها إلى بعض المستشرقين بوصفها وهماً[١]... خلافاً لهذه الرؤية، ذهب المطهري في جولته التاريخية إلى القول: إن ظاهرة الاجتهاد كانت موجودةً في الوسط الشيعي زمن الحضور أيضاً[٢].

وقد انطلق المطهري في رؤيته هذه، من عملية تفكيك لغوي لمصطلح الاجتهاد، فبعد أن افترض أنه عملية «تفريع»، أي رد الفروع إلى الأصول، طابق من الجانب الآخر، ليؤكد أن ظاهرة التفريع كانت موجودة زمن النص بحثٍّ من الأئمةعليهم السلام أنفسهم، كما ورد في بعض النصوص «علينا إلقاء الأصول وعليكم أن تفرّعوا»[٣].

وقد أكد المطهري نظريته هذه ـ ردّاً على المستر شارلز آدمز ـ عبر أدلة أربعة، اعتمد بعضها التاريخ أساساً، فيما قام بعضها الآخر على تحليل عمليات الاستنباط نفسها:

١ـ عدم الاتصال المباشر للشيعة بالأئمةعليهم السلام، فقد كانوا يعيشون في خراسان، والإمام في المدينة، أو في العراق كذلك، ومن الطبيعي أن تصاحب هذه الحالة ظاهرة ممارسةٍ اجتهادية، ورغم أن الأسئلة كانت تجمع وتردهمعليهم السلام من أماكن نائية، بيد أنه لم تكن هذه هي الحالة الغالبة.

٢ـ الترغيب الذي كان يمارسه الأئمةعليهم السلام بحقّ أكابر أصحابهم، كأبان بن تغلب للفتيا والجلوس لأمر الفتوى بين الناس.

معجم رجال الحديث، ج ١٩، صص٢٧١ ـ ٢٩٦، رقم: ١٣٣٢٩.

(١) مجموعه آثار، ج٢٠، ص٣٦، كليات علوم إسلامي، أصول فقه.

(٢) مجموعه آثار،ج٢٠، ص ٣٦، كليات علوم إسلامي، أصول فقه، والمصدر نفسه ص ص ١٣٨ ـ ١٤١، إلهامي از شيخ الطائفة طوسي.

(٣) مجموعه آثار، ج٢٠، ص ٣٦.

٣ـ وجود ظاهرة التعارض في النصوص، كما تؤكده نصوص كتاب التعارض نفسها، وقد كانت عملية الجمع بين النصوص أو الترجيح كذلك، عملية يمارسها علماء الشيعة في ذلك الزمان.

٤ـ ما نقله السيد حسن الصدر في «تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام»، من النتاجات العلمية لأصحاب الأئمة في علم أصول الفقه.

وعن هذا الطريق، يجيب المطهري عن القراءة الاستشراقية لظاهرة الاجتهاد، والتي ترى فيه مجرد عملية بشرية نجمت عن احتياجات فرضها الواقع، جرى فيما بعد إضفاء طابع ديني عليها، وانطلاقاً من ذلك كان الاجتهاد السني سابقاً على الاجتهاد الشيعي، نظراً لتولي أهل السنّة أمر الدولة وإدارة المجتمع[1].

٢. العقل وتيار الحديث والأخبار

في الفكر الإسلامي ـ كما المسيحي قبله ـ انقسم الفكر من زاوية إيبستمية إلى قسمين:

أحدهما: تيار العقل الذي نافح عن مرجعية العقل وتفوّقه على النص.

ثانيهما: تيار مرجعية النص الذي استمات في الدفاع عن أصالة النص مرجعيةً لا يمثل العقل سوى تابع لها إذا اعتُرف به تابعاً، وقد تمثل التيار الأول في التكتلات الفلسفية والكلامية، فيما مثّل التيار الثاني غالباً الفقهاء والمحدثون وعلى الصعيد المسيحي القساوسة.

ويبدو من الناحية التاريخية المحض، أن قدر الأديان هو هذا الصراع حول تحديد المرجعية الأولى، العقل أو النص؟ وقد قدّم المفكرون والعلماء حلولاً عديدة،

(١) مجموعه آثار،ج٢٠، ص ص١٣٨ ـ ١٤٠، الهامي از شيخ الطائفة.

وصياغات متفاوتة لحل أزمة العلاقة هذه من دون أن يجري التوصل إلى إجماع حاسم يفرض الموضوع بوصفه أساساً مسلّماً.

ولم يقف الصراع العقلي النصي عند حدود العقديات الدينية، بل تعدّاه إلى العمليات الدينية من قانون وأخلاق، وعلى المقدار الذي كان الخلاف فيه شديداً بين العقل والنص في العقديات، كان إلى حد معين ـ وأحياناً أقوى وأشد ـ في القضايا العملية، وهو أمرٌ له أسبابه.

ولعل أوّل تفجّر للأزمة بين العقلي والنصي كان مع الإمام أبي حنيفة (١٥٠هـ) في النصف الأول من القرن الثاني، فقد ركز أبو حنيفة أعمدة العقل وحسر إلى حد بعيد دور النص ونشاطه في النطاق الفقهي، وقد شكَّل ذلك بداية انقسام فقهي حاد حول مرجعية العقل تمثلت في أهل الحديث وأهل الرأي. كانت نهايته انتصاراً لأهل الحديث بلغت ذروته مع أحمد بن حنبل، وذروة ذروته مع ابن تيمية الحراني في القرن الثامن الهجري.

لقد اختطّ أهل السنّة لأنفسهم مساراً قلّدوا زمامه لتيار الحديث، انطلاقاً من قناعات. وكان القرن العاشر مستقراً مع السيوطي لصالح هذا التيار. أما الشيعة فكان الأمر مختلفاً بالنسبة إليهم، ففي القرن العاشر بالذات دخلت فقهياتهم مخاضاً عسيراً، أسس لنصية جديدة ومتطوّرة هذه المرّة، فقد قدّم محمد أمين الاسترآبادي جُماناً منضوداً من التصورات في «الفوائد المدنية»، بدأه من ترسيم أوّلي لقدرات العقل وانتهى به ـ لاسيما مع أنصاره ـ إلى إيجاد تقليص جديد هذه المرّة تخطى استبعاد العقل إلى تقليص النص نفسه لصالح نص آخر، فقد استبعد النص القرآني بشكل من الأشكال، وأزيح العقل والإجماع عن السدّة التي تتربع عليها مصادر الاستنباط الفقهي، قابله توسعة لا سابق لها للحديث الشريف إلى حد الحديث عن

قطعية الكتب الأربعة أو اعتبارها وحجيّتها في صورة مخففة، وبهذا تشكّلت صورة جديدة للنصيّة الدينية اختلفت عن مثيلتها في الوسط السني بأشكال عديدة.

وكان من الطبيعي لباحث فلسفي كالشهيد مطهري، أن يتخذ موقفاً سلبياً من النزعة الإخبارية هذه انطلاقاً من موقفه المسبق من العقل وقدراته، فقد تربّى المطهري في مدرسة العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، وهي مدرسة آمنت بمرجعية مميّزة للعقل في العقديات وغيرها[١]، واعتقدت ـ انسجاماً مع السياق الفلسفي العام لاسيما اتجاه الحكمة المتعالية ـ بتفوق عقلي شهودي على النص بمعنى من المعاني.

لقد كانت الأبحاث التي تعرّض فيها المطهري للنزعة الإخبارية الحديثية مشحونة أحياناً بشيء من التوتّر، وقد اتسمت في أحيان أخرى بنوع من الحملة العنيفة على هذا التيار[٢]، فلم يقرأ المطهري الإخبارية قراءة باحث في أصول الفقه يلاحق قانون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، أو يتابع حجية ظواهر القرآن[٣] أو... بل نظر إلى الإخبارية كتيار جمودي جلمودي خطير، ودرسه ـ

(١) انظر حول موقف العلامة الطباطبائي من دور العقل في العقديات وغيرها، كتاب رسالة التشيع في العالم المعاصر، ط١، ترجمة جواد علي كسّار، نشر مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، إيران، ١٤١٨ هـ، ص١١٤ ـ ١١٦، وحواراته أيضاً مع كوربان والمنشورة تحت عنوان «الشيعة»، وغيرها من المصادر.

(٢) مجموعه آثار، ج٢٠، دراسته حول مبدأ الاجتهاد في الإسلام، ص١٦٨، وكنموذج، فقد عبر عن الإخباريين بأنهم تيار خطير، كما قال: إنه لو لم يقف العلماء في وجه هذه الظاهرة، فلا نعلم ماذا سيكون عليه وضعنا اليوم، وانظر أيضاً ٢١: ١٠٧ ـ ١٠٩، الإسلام ومتطلّبات العصر.

(٣) يقول المطهري: «إنّ الإخباريين لا يقولون لنا لا تقرؤا القرآن، أو لا تقبّلوه، إنما يقولون: لا تحاولوا فهمه، إنها ضربة قاصمة وشديدة للعالم الإسلامي عموماً والعالم الشيعي خصوصاً،

بالتحديد ـ من زاوية معرفية حقوقية معاً، فقد اعتقد من جهة، أن الطرح الإخباري طرح يعارض الاجتهاد، ويقدم تصويراً زائفاً عن هذه العملية من خلال إحالتها إلى مرحلة زمنية سالفة حملت مفهوماً مختلفاً لهذه الكلمة أسقطه الإخباريون عليها حتى في العصور المتأخرة، ليحاولوا من جانبٍ آخر القيام بتجسيرٍ ما، بين واقعهم وتصورهم الذي يعتقده المطهري وليد أربعة قرون سالفة لا أكثر، وبين التراث الشيعي السابق الذي يعود بالأخص إلى المحدّثين القدماء، لا سيما الشيخ الصدوق[1].

ولتأكيد القطيعة ما بين الإخبارية والتراث، شكّك المطهري في المقصود من تعبير «المقلّدة» الذي أورده الشيخ الطوسي في كتابه «عدّة الأصول»[2]، معتبراً أنه مجرد عنوان لتيار لم يكن قد اتخذ كينونة أو وجوداً متمذهباً، وأن الشيخ الطوسي هدف من هذا التعبير الإشارة إلى تبني هذه المجموعة الروايات والأخبار في المجال العقائدي أيضاً[3].

الإخبارية وثنائية الاجتهاد والتقليد

واستكمالاً لهذه الناحية المعرفية، قرأ الشهيد الإخبارية من منظار ثنائية الاجتهاد والتقليد، فالمعروف عن المذهب الإخباري رفضه مقولة التقليد إلى جانب رفضه

لقد تفشّت هذه الأفكار حدّاً سيطرت فيه على مفسّري الشيعة أنفسهم فيما بعد لتملأهم رعباً من تفسير القرآن»، انظر: المجموعة الكاملة ٢١: ١٠٩.

(١) المصدر نفسه، ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٢) الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، العدّة في أصول الفقه، ط١، تحقيق محمد رضا الأنصاري، مطعبة ستارة، قم، ١٤١٧هـ، ج١، ص ١٣٢.

(٣) مجموعه آثار، ج ٢٠، ص ١٦٩.

للاجتهاد، وبالتالي فالمكلّف هو المطالب مباشرة بتحديد وظيفته الشرعية عن طريق تقليد المعصومين عليهم السلام لا غير[١].

وحتى نقارن ثنائية الاجتهاد والتقليد عند المطهري بموقفه من التيار الإخباري، لابد من العلم بأن للمطهري رؤية أخرى في هذا الموضوع، تنطلق من اعتقاده بأن الاجتهاد ليس ما هو المتداول اليوم من تبديل الاحتياطات بالفتاوى أو العكس على حدّ تعبيره[٢]، وإنما هو وعي بالواقع؛ لأن عملية الاجتهاد ليست في نظره عملية تطبيق لعمومات وكليات على حالات ومصاديق، وهو ما يؤدي إلى إلزام المجتهد بوعي الواقع. ويؤكّد المطهري مقولته، بإبدائه تفسيراً لعدم جواز تقليد الميت ينسجم وهذا الأمر؛ إذ لا يرى فرقاً بين تقليد الميت وتقليد الحي ما دامت القضية موضوعاً قواعدياً تنظيرياً تحليلياً، فالاجتهاد وعي بالواقع كمقدمة لوعي الوظيفة إزاءه، ومن ثم لا يكون جهداً تحقيقياً صرفاً لا يرتبط بالمعاصرة، بل المعاصرة قوام الاجتهاد في تصوّر المطهري[٣]، وإذا كان الأمر كذلك، فلا يمكن

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ص ١٧٩ ـ ١٨٠، ومن أمثلة المطهري في موضع آخر (ج٢١: ٣٢٩ ـ ٣٣٣) لهذا الأمر، مسألة تشخيص الأهم والمهم، أو ما نسميه اليوم بالأولويات، إن واحدةً من مشاكل الجهاز الفقهي هذه المشكلة بالذات، فكم من مستحبٍّ أضحى ـ كما يراه المطهري نفسه ـ أكثر أهميةً من الواجب، وكم من مكروه صار التشديد عليه أبلغ من التشديد على الحرام، وقد مثّل المطهري لذلك بزيارة الإمام الحسين عليه السلام المستحبة التي يبذل في سبيلها حتى تجنّب الحرام كالكذب، حيث يقدم المكلف على اقتراف الكذب مرّات ومرّات للوصول إلى هذا الأمر المستحب، حقّاً إنها معركة المصالح الاجتماعية كما يسمّيها المطهري، والتي تجعل الفقيه غير العارف بزمانه، يتجاهل كبريات الهموم والمشاكل واقفاً عند صغرياتها معظماً لها أحياناً، الأمر الذي طالما أقلق الإمام الخميني نفسه (حادثة الخامس عشر من شعبان الشهيرة أنموذجاً).

لهذا الانتاج الحيوي لمفهوم الاجتهاد أن يتقبل الإقصاء الإخباري لهذه العملية، كما لا يمكنه أن يوافق ـ لا أقل عملانياً ـ على افتراض اتصال مباشر يقع الفرد أحد أطرافه والمعصوم هو الطرف الثاني؛ لأن هذه الصيغة صيغة تشتمل نوعاً من التسطيح والتبسيط الزائد للأمور.

لكن، وحتى يرفع المطهري النابض بالروح الفلسفية شبح المجتمع المسخّر المُقاد بيد جماعة من الناس، حاول ـ ولو بصيغة أولية ـ إعادة صياغة مفهوم التقليد من خلال سلب الإثقال التجهيلي الذي سجّله، فرأى أن التقليد وعي وليس اتكالاً، ونظر ليس إغماضاً، ورقابة مجتمعية على الفقيه والمرجع لا نظرة عصمة، وبحسب تعبيره اعتصام وكرّية للعلماء والمجتهدين، إن الشهيد مطهري يعتقد بأن هذا النوع من التقليد تقليد ممنوع، وينص على أنه ينجم عنه كثير من المفاسد[١].

إن النقد الذي يوجّهه المطهري لظاهرة التقليد الأعمى للعلماء والفقهاء، هو محاولة لتحقيق إعادة انتشار للعالم والفقيه في موقعه المحدّد الموضوعي، وعدم الاعتقاد ـ وهو اعتقاد عن وعي أو لا عن وعي يشتمل الكثير جداً من عوام الناس إن صح هذا التعبير ـ بعصمة العلماء، وبالتالي صيرورتهم فوق النقد والمساءلة، وهو أمرٌ يجر مخاطر كثيرة جداً على المجتمع الإسلامي ككل، ويولّد مظاهر من «البابوية القيصرية» (Cesaro - Papisme) كما امتاز به في الوسط المسيحي يوستنيانس، حتى كانت حقبته أطول حقبات هذه البابوية[٢].

وبهذا نخلص إلى أن المطهري، بتوضيحه مفهومي الاجتهاد والتقليد، حقّ له أن

---

(١) المصدر نفسه، ص ص ١٧٣ ـ ١٧٨.

(٢) الدكتور جورج طرابيشي، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، ط١، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٨م، ص٥٩ ـ ٦٠.

يقف موقف الناقد للتصوّر الإخباري لهذين المفهومين، ومن ثم الرفض لهما.

القراءة الجمودية للنص

إذاً، كما أشرنا، المشكلة الأساس التي كان يراها المطهري في النزعة الإخبارية الحديثية كانت مشكلة الجمود على النص، والتي يعتقد المطهري بأنها سادت لقرنين من الزمن وما يزال لها تأثير اليوم أيضاً، فهو يرى أن هناك من يعتقد اليوم بأن تفسير القرآن حرام إذا لم يكن مرفقاً بالنص الروائي، وأن هناك تفكيراً حرفياً لدى البعض في فهمه للنصوص، لاسيما على الصعيد الأخلاقي والاجتماعي، بل حتى على صعيد بعض المسائل الفقهية الكلاسيكية[١]، ويذكر المطهري أمثلةً على الجمود الإخباري يبين مدى نقده للاتجاه الإخباري من جهة، كما يعطي مؤشراً لقراءة المطهري لبعض النصوص قراءة تاريخية تراعي الظرف التاريخي الذي صدرت فيه، وهذه أهم الأمثلة:

المثال الأوّل: ما يشير إليه الشهيد مطهري حول حكم التحنك[٢] في غير الصلاة[٣]، إذ يرى بأن هناك حكمين شرعيين مفروغاً عنهما ألا وهما: حرمة الدخول في شعار المشركين، بمعنى حرمة القيام بفعل يمثل شعاراً عند المشركين يؤدي إلى تصنيف فاعله في زمرتهم؛ بحيث لا يتميّز عنهم، وحرمة لباس الشهرة، وبالتالي ضرورة عدم التورّط في لباس كهذا.

وإذا ما وعينا هذين الحكمين، يمكننا الإطلالة من جديد على حكم التحنّك

---

(١) مجموعة آثار، ج ٢٠، مبدأ الاجتهاد في الإسلام، ص ١٧٠.

(٢) التحنك هو إرخاء قطعة من العمامة وإدارتها من تحت الحنك.

(٣) المصدر نفسه، ١٧٢، وانظر أيضاً ٢١: ١٦٣ ـ ١٦٤.

مستعينين بالنظرة التاريخية، فقد كان شعار المشركين آنذاك ربط الحنك وتثبيته إلى الأعلى، وكانوا يسمّون ذلك «الاقتعاط»، ووفقاً لذلك ـ فيما يفهمه المطهري ـ يتضح معنى نصوص التحنّك، وأنها إنما كانت تعبر عن التميز عن المشركين والرغبة في عدم الانضمام تحت شعاراتهم ورموزهم. وبالتالي، فإذا أريد اليوم تطبيق هذا الحكم والقول باستحباب مطلق التحنك، فهذا معناه ليس فقط تفريغ الحكم من محتواه وظرفه التاريخي، بل التورّط في حرمةٍ مقابلة هي حرمة لبس لباس الشهرة، وهكذا انقلبت المعادلة من استحباب التحنك إلى حرمته.

المثال الثاني: النصوص التي وردت في طبّ النبي والأئمة، فالشهيد مطهري ينتقد الإخباريين في تعاملهم الحرفي مع هذه النصوص، فلو أن شخصاً جاء عند الإمام عليه السلام وكان مريضاً، فأرشده إلى شرب الماء البارد، فإن يحكمون بأن شرب الماء البارد هو الدواء للمرضى كافة، والحال ـ كما ينقل الشهيد مطهري عن الوحيد البهبهاني ـ أن وصفة الدواء الواردة في النص لا تحكي سوى عن علاج لهذا المريض الذي يحمل مواصفات وظروف خاصة، لا أي مريض وأي حالة[1].

وهذان المثالان اللذان ذكرهما الشهيد، كما يعبّران عن موقف عقلاني في قراءة النص ومضمونه، كذلك يدلاّن على مدى العناية التي يوليها الشهيد للبعد التاريخي في النصوص، كما سنشير إليه قريباً.

الجمود الإخباري ومسألة القياس عند المطهري

وفي سياق الحديث عن الجمود الإخباري، يثير المطهري إشكالية القياس،

(١) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

محاولاً تقديم قراءة تحليلية تفسر موقف الأئمةعليهم السلام منه، فقد انتقد المطهري استخدام القياس كذريعة لشل محاولات قراءة النصوص قراءة منفتحة، ورأى أن ذلك ناشئ من عدم دراسة الأسباب التي دفعت الأئمة إلى النهي عن القياس(١)، وهو من هنا، يفرّق بين مقولة الأئمة عليهم السلام: «السنّة إذا قيست محق الدين»(٢) ومقولة أحمد بن حنبل القاضية بأن لا حقّ للعقل في إبداء وجهة نظر إزاء القضايا التشريعية، ويعتقد أن معارضة القياس ـ وهي معارضة في محلّها ـ يجب أن لا تعني معارضة العقل كلّه تحت شعار رفض القياس(٣)، واستتباعاً، يذهب المطهري إلى أن النهي عن القياس لا يبرر الجمود على النص، وأن عملية التعدّي عن النصوص لاستخدامها في مجالات أوسع تبقى عملية مشروعة ـ كما مارسه الفقهاء ـ انطلاقاً من فلسفة النهي عن القياس نفسه.

ويقدّم المطهري عاملين دفعا الأئمةعليهم السلام إلى النهي عن القياس:

العامل الأول: الشك في علميّة المنهج الاستدلالي الموجود في القياس، إذ القياس طريق ظني لا قطعي، وبالتالي فهو فاقد للحجيّة(٤)، وهذا معناه أن درجة اليقين المأخوذة من عناصر منطقية تصبح مشروعة، انطلاقاً من عدم شمول أدلة النهي عن القياس لها، كما لو قلنا: إن تجميع حالات معدودة في الفقه تلتقي حول نقطة

---

(١) مجموعه آثار، ج٢٠، ص ١٣٣، إلهامي از شيخ الطائفة.

(٢) محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، تحقيق علي أكبر غفاري، نشر دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨هـ، ج١: ٥٧، ح١٥.

(٣) المجموعة الكاملة ٢١: ٨٣، الإسلام ومتطلّبات العصر، وقبل ذلك (٨٠ ـ ٨١) يشرح المطهري مواقف أئمة المذاهب الأربعة من القياس مشيراً إلى وسطية الشافعي.

(٤) المجموعة الكاملة ٢٠: ١٣٣.

واحدة، يفضي إلى اليقين بالمركز كقاعدة، فهذه الطريقة لا يصح الاستدلال بعمومات ومطلقات النهي عن القياس للردع عنها؛ لأن عنصر اليقين المفترض وجوده فيها يعيق عملية شمول نصوص النهي لها.

العامل الثاني: وهو العامل الأكثر أهمية وأساسية على حدّ تعبير المطهري نفسه[1]، والذي يلتقي مع تحليل تاريخي يهدف إلى قراءة النصوص الناهية ضمن المناخ الذي صدرت فيه؛ إذ يرى المطهري أن النصوص تريد أن تركّز على بطلان الأساس المعرفي للقياس، وهذا الأساس يتجلّى في الاعتقاد بعجز الكتاب والسنة عن الوفاء بجميع الأحكام[2]، والإجابة عن كافة المستجدّات، إذ بهذا البناء التحتي يصبح القياس قضية متفهَّمة، ما دام أمر الجواب عن كافة الوقائع صعباً غير ميسور.

وهذا معناه أن الجواب عن إشكالية القياس يكمن في تقديم منظومة فقهية متكاملة تخضع لقواعد يقينية، وقادرة على تقديم إجابات ممنهجة عن كل الوقائع، وما دمنا غير قادرين على القيام بذلك ـ مثلاً ـ فهذا يعني أن موضوعات كالقياس ستعيد طرح نفسها كضرورة يرى الفقيه المخرَج فيها من ضغط متطلّبات الواقع.

ولهذا وجدنا أن الفقه الإسلامي، بدأ يشهد مطالبات تعيد النظر في أمرين:

١ـ مبدأ شمولية الشريعة، وقدرتها على استيعاب مجمل الوقائع، الأمر الذي صار يفترضه بعض الناس قضية وهمية متخيلة.

٢ـ الانضباط القواعدي بالمناهج المدرسية الاستنباطية المقررة في علم أصول

---

(١) المصدر نفسه، ١٣٣ ـ ١٣٤.

(٢) المصدر نفسه،

الفقه، فقد بدأت محاولات اختراق هذا السور المحكم الذي أسس له علم الأصول، وظهرت في الآونة الأخيرة دعوات تطالب بآليات جديدة من نوع مقاصد الشريعة و..

وهدفنا من الاستعراض التحليلي للمرحلة الراهنة، التأكيد على الاستنتاج الذي خرج به المطهري، أي أن ثمة علاقة ثنائية بين بروز دعوات تطالب بتفكيك السور المحكم لقواعد الاستنباط وبين عجز أدوات الاستنباط عن تقديم صيغة شاملة للإجابة عن مختلف الأحداث بشكل منطقي بعد افتراض شمولية الشريعة، وهذه العلاقة في غاية الضرورة والأهمية، تحدونا إلى تفهّم ما يجري في الظرف الراهن[١].

الرؤية الكونية للفقيه، وقانون التحوّل المعرفي

واستتباعاً للمنحى العقلاني عنده في قراءته للاجتهاد وآلياته، يثير المطهري قضية صار لها اليوم حساسيتها الخاصة في الأوساط الثقافية، ألا وهي تأثير الرؤية الكونية التي يحملها الفقيه في اجتهاده، بل تأثير نمط حياته وظرفه الاجتماعي ـ السياسي... في ممارساته الاستنباطية، فالمطهري يلاحظ فرقاً في ممارسة الفقيه الذي يعيش في غرفته ومدرسته للاجتهاد والاستنباط ـ كما يقول ـ عن ذاك الذي يعيش الحياة ومجرياتها ويغوص في أعماق الأحداث والوقائع اليوميّة المتحرّكة، ويمثل

(١) وتجدر ملاحظة أننا لا ندّعي تبني رأي الشهيد مطهري في التيار الإخباري من الزاوية التاريخية، فمعرفة أنّ المدرسة الإخبارية كانت وبكل اتجاهاتها، تتخذ المنحى الذي انتقده مطهري أمرٌ يحتاج إلى دراسة علمية ـ تاريخية، إلا أنّ مبدأ وجود نزعة من هذا النوع من الزاوية التاريخية (والحاضرة) مسألة يمكن الموافقة عليها، حتى لا نحمّل جميع أنصار الاتجاه الإخباري ما لا يتحمّلونه.

المطهري لذلك بمجتهد يعيش في مدينة طهران حيث المياه كثيرة ومتوفرة في البيوت على الطريقة الحديثة، لكنه يذهب إلى مكّة المكرّمة حيث قلّة الماء.. إن نصوص الطهارة والنجاسة سوف تختلف قراءته لها في مكّة المكرّمة عن قراءته لها في مدينة طهران(١).

وإذا أردنا ـ انطلاقاً من هذا النص الذي يطرحه المطهري بوصفه وثيقةً أساسية بالنسبة لقارئه ـ أن نصنّف المطهري وفقاً للجدال القائم في الساحة الفكرية المعاصرة حول موضوعة المعرفة وإشكالياتها، فمن الممكن أن يساعدنا هذا النص كثيراً لوضع المطهري في عداد التيار التحوّلي في المعرفة، ولو إلى حد معين حتى لا نحمّل هذه الوثيقة أكثر مما تتحمّل، وحتى نعالجها في سياقها التاريخي ـ الاجتماعي والثقافي.

لكن هذا الكلام من المطهري، يقف بالتأكيد على النقيض من الموقف المدرسي الذي حاول ـ وما يزال ـ أن يفترض ثباتاً واستاتيكيةً في آلية النشاط الفقهي الاجتهادي، ويستعين لثبوتيته هذه بمفاهيم أخلاقية مضفاة على العلماء والفقهاء تحيِل ـ على الأقل ـ أية دوافع ذاتية، بما في ذلك تلك التي تعبّر عن حالة اعتيادية عند الإنسان وسلوك متوقع منه، محاولاً بذلك الفصل ما بين الفقيه والشخصية

(١) المصدر نفسه، ص ١٨١، والجدير ذكره أن موضوع تأثير الرؤية الكونية على الاجتهاد الفقهي للفقيه دخل اليوم نطاق علم حديث التأسيس أو في طوره، وهو علم فلسفة الفقه، الذي أثير في الجمهورية الإسلامية الإيرانية في العقد التسعيني من القرن الماضي، انظر حول هذا العلم وحول موضوع تأثير الرؤية الكونية، مهدي المهريزي، مدخل إلى فلسفة الفقه، سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة، رقم: ٥، ترجمة خالد توفيق، نشر مؤسسة الأعراف، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، ص ٤ ـ ٥ و ٣٦ ـ ٣٧.

الاعتيادية للإنسان، لا شخصية الإنسان العادي، وكأن الفقيه قد هبط من عالم آخر.

تاريخيّة التشريع ونظم القانون الإسلامي

واستتباعاً للنماذج التي ذكرها المطهري واستنتاجاً منها، يُلاَحظ أن المطهّري هَدِف إلى خلق معادلة قد لا تكون هي المقصودة بالدرجة الأولى له، وهي معادلة خلق مناخات تحكمها التاريخانية لدفع الفقيه للدنو من فضاء النصوص، ومعنى ذلك أن هذه النصوص التي بأيدينا ـ لاسيما النص الحديثي والروائي ـ غير قابلة للفك عن المحيط الذي تولّدت فيه، وهذا المضمون ـ إذا استطعنا أن نؤكّد ميل المطهري له ـ سيدفعنا لعملية تصنيف تضع المطهري في حسابات بعض الاتجاهات الهرمنوطيقية الحديثة، تلك الاتجاهات التي تحاول قراءة النص من دون قراءة شاملة ومستوعبة للمتكلم والسامع والظرف معاً، فعندما نضع الفقيه في نمط حياة عربية قديمة، فإننا نجعله يلامس مناخات النصوص المتصلة بموضوع الطهارة والنجاسة و... وبذلك نجعله أقدر على فهم النص، وتحديد مدى دلالاته الحاكية عن واقعنا الراهن، ومعرفة ما إذا كانت تلك المناخات قد أسرته واستنزفته لتحول دون عملية تطبيقه في مناخات أخرى، أو أنها سمحت له بدرجة من التعميم والسراية.

وفي هذا المجال بالخصوص، تتبدّى عملية التمييز بين القشر واللبّ في المجال الفقهي، بين روح الحكم ولباسه الذي يمكن تبنّي تغيّره عبر الزمن، وتظهر نزعة «تجريد الأحكام» كما يسمّيها الباحث الإيراني الأستاذ السيد محمد علي أيازي[1]،

---

(١) السيد محمد علي أيازي، تاريخية النصوص الدينية، (فارسي) نص دراسي جامعي، ٢٠٠٢م، ص ١٧ ـ ١٨.

وهناك مؤشرات في كلمات المطهري تجعلنا نعتقد ـ ولو بعض الشيء ـ بأنّه كان ميّالاً لثقافة من هذا النوع لكن لا على إطلاقها، فهو من جهة يعتقد إلى درجةٍ بغموض الأسرار التشريعية كما سيظهر، ومن جهة أخرى يعتمد العقل بشكله المنفتح أساساً في الاستنباط، كما ومن جهة ثالثة يوافق ـ ولو مبدئياً ـ على تاريخانية بعض النصوص التشريعية بمعنى من المعاني، كما ألمحنا له وسنوضح الآن.

ففي قراءته لموضوع «السبق والرماية» يتجاوز المطهري شكل الحكم القائم على جواز اللعب ولو عن رهان في السهام و... مما يعدّ من أدوات الحرب آنذاك، ليلجأ إلى المعطى القرآني العام، ﴿**وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ**﴾ (الأنفال: ٦٠) فيلغي الشكل الزمني للإعداد والاستعداد، مسرياً السبق والرماية إلى عموم أدوات الحرب ووسائل القوّة عند المسلمين دون جمودٍ على الخف أو النصل أو الحافر كما جاء في بعض الروايات[(١)].

وعن الطريق نفسه يفهم المطهري قول النبيصلى الله عليه وآله: «غيّروا الشيب»[(٢)] انطلاقاً من كلامٍ لعليّعليه السلام يشرح فيه ظروف صدور النص المذكور، وأن تغيير الشيب كان يراد منه ـ زمن قلّة المسلمين ـ الحيلولة دون إحساس المقاتلين بأنهم مجموعة من الشيبة الضعاف، الأمر الذي يترك آثاراً نفسية سلبية على جيش المسلمين، ومن ثم لا يعود حكم تغيير الشيب سارياً زمنياً في غير ظروف كهذه[(٣)].

وفي أنموذج بالغ الأهمية من الزاوية الاستنباطية، إدخال المطهري العنصر

---

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيتعليهم السلام لإحياء التراث، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ، ج١١: ٤٩٣، ح٢ (١٥٣٥١).

(٢)المصدر نفسه، ج٢: ٨٤، والمغني لعبد الله بن قدامة، نشر دار الكتاب العربي، بيروت، ج١: ٧٥.

(٣) المجموعة الكاملة ٢١: ١٦٢ ـ ١٦٣، الإسلام ومتطلبات العصر، وانظر محاضرته تحت عنوان «القانون الإسلامي وأشكال التنمية والتحوّل في العالم المعاصر»، ٢١: ٤٨٧.

الزمكاني الحافّ بالنصوص أو ببعضها على الأقل في فهم الاختلافات الموجودة بين الأحاديث، حيث يذهب إلى أن بعض الأحاديث يرجع تعارضه إلى مجرد اختلاف الظروف، مما يوحي لغير المطلّع على الظرف المحيط أنها متعارضة، فنصّ يدل على وجوب زيارة الإمام الحسين عليه السلام لا يعارض نصاً صريحاً في الاستحباب عنده، عندما نعي أن الملابسات التي اكتنفت صدور نصّ الوجوب كانت استثنائية (كما حصل زمن المتوكّل العباسي)، وهذا يعني أن التاريخ له دور واقعي ومعرفي معاً لصدور الأحكام المتنوّعة وفهمها فهماً لا يحيلها إلى تناقض مفرّغ لها أحياناً من القيمة والاعتبار[١].

وفي سياق التحوّل الزمني ولباب وقشور الأحكام المطلوب قراءتها زمكانياً، يوافق المطهري المهندس «كتيرائي» في قوله: بأن العلاقة الحقوقية المسجّلة في النظم العائلية في القانون الإسلامي وفي علاقة الأبناء بالآباء (الولاية على الذكر والأنثى أنموذجاً)، إنما كانت تناسب النظم الحياتية السابقة التي انتهت بنهاية تاريخها، حينما كانت المسؤوليات الملقاة على عاتق الوالدين كثيرة لا تتحمّل أيَّ جزء منها الدولة ولا أي مؤسّسة عامة على النقيض مما أضحى عليه الوضع ما بعد ظهور الدولة الحديثة.

والملاحظة الوحيدة التي يسجّلها المطهري على كتيرائي إنما تكمن في التحديد الميداني لهذا الموضوع، حيث يختلف معه في ذلك[٢]، والمهم بالنسبة لنا هو الإقرار الكلّي بالقاعدة، والذي يشير إلى المنحى الذي ذكرناه آنفاً.

ومن نماذج هذا المنحى عند المطهري، الحوار الذي جرى بين الإمام الصادق عليه السلام

---

(١) المصدر نفسه ٢١: ٢٩٦.

(٢) المصدر نفسه ٢١: ٣٠٣ ـ ٣٠٥.

وسفيان الثوري حول اللباس، والإشارة إلى أنّ تغير الزمان قد يفرض تنوعاً في الألبسة، وكذلك صلح الإمام الحسن عليه السلام مقارناً بثورة الإمام الحسين عليه السلام[١].

وهكذا نستطيع أن نحدّد المناخ الحاكم على الفهم القانوني لمطهري انطلاقاً من نقاط:

١ـ إن القوانين الإسلامية على نوعين: ثابت، ومتحوّل، والحيوية التشريعية في الإسلام تستمدّ نبضها من مزدوج ثبات التشريع المتصل بالواقع والحاجة الثابتين، وحركية التشريع الراجعة إلى الواقع غير القارّ والحاجات المتزلزلة، وهو ثنائي قدّمه العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي عاطفاً عليه نظريته في صلاحيات الحاكم الشرعي، وأخذه عنه المطهري[٢].

٢ـ ثمة أحكام إسلامية لها حقّ الضبط والنقض مثل لا ضرر ولا حرج و... وهي أحكام عليا تجنب التشريع ظواهر الظلم والفساد[٣]، شبهَ العلاقة (مع الفارق) بين القياس والمصالح المرسلة في الفقه السنّي.

٣ـ إنّ إلهية القوانين لا تعني سدّ المجال لتقنين بشري على ضوء الكلّيات الإلهية، ومن ثم فالقانون البشري يمكن منحه الشرعية عندما تجري تغطيته بشمولية من ضوابط عليا[٤].

---

(١) المصدر نفسه ٢١: ١٥٢ ـ ١٥٦.

(٢) الثابت والمتحوّل القانوني، موضوع استوعب الكثير من الكلمات التي أطلقها المطهري في دراسته «الإسلام ومتطلّبات العصر» فراجع المجموعة الكاملة ٢١: ٣١ ـ ٥١ و ١٢٠ ـ ١٥٦ و ٣٢٢ ـ ٣٣٢، وانظر محاضرته الآنفة الذكر من المصدر نفسه ص ٤٥٦ ـ ٤٥٨ و ٤٦٦ ـ ٤٦٩، وغيرها من المواضع المتكرّرة.

(٣) المصدر نفسه، ٢١: ٣٣٣ ـ ٣٣٧.

(٤) ذكر ذلك لدى حديثه عن الحركة الدستورية بداية القرن العشرين، انظر بالخصوص: المجموعة الكاملة ٢١: ١١٦ ـ ١١٩ و ١٢٦ ـ ١٢٧.

٤ـ إن النصوص لا تقرأ ـ كما أسلفنا ـ قراءة جامدة، بل متحرّكة زمكانياً، وهو أمر يفضي ـ فيما يفضي ـ إلى نوع من تاريخية النص في النطاق التشريعي، والفقهاء وإن أمكن تقرّي عدد كبير من تطبيقاتهم الراجعة في روحها إلى اعتراف بتاريخية بعض النصوص، إلا أنهم لم يبحثوا هذا الموضوع بحثاً نظرياً كما فعله ـ ولو كبدايات أوّلية شيعيّاً ـ الشهيد مطهري نفسه.

٥ ـ إن العقل عند المطهري غير قادر ـ كما سيأتي ـ على البتّ في الأمور التشريعية بصورة شاملة، بيد أنه ذا صلاحية للتدخّل في التشريعات بجعلها عقلانية منضبطة.

وبهذا الخماسي المتداخل يصيغ المطهري قراءته للقانون الإسلامي العقلاني المتحرّك.

٣. فلسفة الأحكام وتحدّيات الحداثة

تكوّن موضوعة «التعبّد» بأحد معاني الكلمة[١]، وهو الجهل بملاكات الأحكام، عنصراً أساسياً في البنية التحتية للعقل الفقهي والأصولي الشيعي بالخصوص، وهي مقولة تستمد جذورها من علم الكلام نفسه، فقد استبعد العقل الفقهي الشيعي الإمامي إمكانية اكتشاف ملاكات الأحكام إلاّ في حدود ضيقة، كما في حالات منصوص العلّة أو...، وهي حالات رأى الفقه الشيعي نفسه (وبشكل عام) أنها محدودة الحضور من الناحية الميدانية، وقد جرى التنظير لهذه المقولة في

---

(١) انظر بصدد المصطلح: أسد الله لطفي، تعقل وتعبد در أحكام شرعي (التعقل والتعبد في الأحكام الشرعية)، مجلة فقه (فارسي)، العدد ٧ ـ ٨، ص ٣٢٦ ـ ٣٥٢، وانظر بعض مداليل المصطلح في كتب أصول الفقه، بحث الأوامر، باب التعبدي والتوصلي.

علم أصول الفقه[1]، ولعل بدايات ظهور أفكار من هذا النوع ترجع إلى مرحلة الخلاف الشيعي السني زمن المعصومين عليهم السلام حول مسألة القياس، فقد طرح الفقه الشيعي هناك ـ ممثلاً أحياناً بعلم الكلام ـ طرح الجهل بالملاك، ليثير زوبعةً من الانتقادات على القياس الحنفي تضعه في خانة الظن غير الحجة.

ولا يعنينا هنا، الخوض في محاكمة هذا الموضوع، بيد أن القراءة التاريخية للعصر الحديث تدفع إلى الاعتقاد الراسخ بأن العقل الحداثي الذي ولد في الغرب لم يعد ليؤمن بإدارة المجتمع إدارة غيبية؛ أي عن طريق أحكام وأدوات غير مفهومة للعقل البشري، وإنما تقع في طور فوق طوره على حد تعبير بعض العرفاء والفلاسفة، وهذا هو ما كوّن العقلانية العلمانية في الغرب[2].

وقد أثارت موجة الحداثة التي عصفت بالعالم الإسلامي، تساؤلات كثيرة، مُحدِثة تحوّلاً في طبيعة التعامل مع التشريع الإسلامي، إذ ظهرت تساؤلات تستفهم عن أحكام بدت من جديد غير مفهومة، كما أثرت انتقادات المستشرقين للإسلام وتشريعاته، سواء منها الانتقادات الصافية النوايا أم تلك المشكوكة، أثرت في المسلمين وعلماء الإسلام أنفسهم دافعةً بهم ـ منذ بدايات القرن العشرين ـ لتقديم ردود تخلع على التشريع الإسلامي سمة المنطقية والعدالة.

---

(١) ثمة صيغة مشروحة لهذا الأمر، ذكرها الشيخ محمد رضا المظفّر في: أصول الفقه، ط٢، ج٢، ص ص١٧٠ ـ ١٧٤، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، ١٤١٥هـ.

(٢) انظر بهذا الصدد الدكتور عبدالكريم سروش في كتابه: بسط تجربه نبوي (بسط التجربة النبوية)، ط٢، نشر مؤسسة فرهنكي صراط، إيران، ط٢، ١٩٩٩ م، مقالة «راز وراز داني»، سيما الصفحات ٣٥٥ ـ ٣٧٤، وقد جاءت خلاصة مترجمة لرؤيته هذه في كتاب الدولة الدينية، للشيخ أحمد الواعظي، ط١، ترجمة حيدر حب الله، نشر دار الغدير، بيروت، ٢٠٠٢ م، ص١١٠ ـ ١١٢.

وفي القرن العشرين، لاسيما النصف الثاني منه، وبالأخص من الخمسينيّات وحتى أواسط الثمانينيّات، بُذلت جهودٌ جبارة من جانب العلماء والمفكرين المسلمين سارت على خطين:

الخط الأول: تمثل في إعادة صياغة منظومة التشريع الإسلامي صياغة حديثة، قادرة على المخاطبة والفعل في العقول الجديدة المتأثرة بمنطق الحداثة المفرط العقلانية، فقد حاول جماعة إعادة تقديم الفقه الإسلامي، وكذلك الأصول، والفلسفة... بصورة جديدة، محافظين إلى حد بعيد على المضامين السابقة، أي إنه أريد كتابة «العروة الوثقى» نفسها لكن بلغةٍ جديدة في «الفتاوى الواضحة»، وتدوين «الشرائع والمكاسب والروضة» عينها لكن بلغة معاصرة في «فقه الإمام جعفر الصادق» للشيخ محمد جواد مغنية... ولم تكن التغييرات المضمونية هدفاً أساسياً، كما لم تأخذ حيزاً كبيراً من اهتمامات الباحثين أنفسهم نسبةً للاهتمامات التي أولوها لإعادة انتاج لغوي للنصوص العلمية القديمة.

ولا يعني هذا الكلام، عدم وجود ابتكارات على مستوى المحتوى في جهود العلماء والمفكرين المسلمين، بقدر ما يعني أن هذا (إعادة إنتاج لغوي صياغي) كان حاجةً أكبر بالنسبة إليهم؛ ذلك أن الموروث الهائل الذي حجبته لغته عن الوصول إلى الناس، كان يراد إيجاد علاقة تجسير تمنحه فرصة النفوذ إلى الساحة المعاصرة، إذ لم يُخَبر هذا الموروث بعد على أرض الواقع (الحديث)، فقد كانت الحركات الإسلامية في بداياتها، كما ولم تكن الثورة الإسلامية في إيران قد انتصرت بعد، وهكذا كان ينظر لهذا الموروث بوصفه دعامة بالغة الأهمية لإنجاح مشاريع التغيير وكانت العقبة هي اللغة. ومن هنا، كان العنصر اللغوي أساسياً وبالغ الأهمية.

الخط الثاني: وتمثّل في ابتكار منظومات عقلانية، أريد لها أن تُخلَع على الموروث المعاد صياغته، ولم يكن بالإمكان تحقيق هدفٍ كهذا، دون الدخول في عالم «فلسفة الأحكام» من جهة، وفي فلسفة الوجود والمعرفة من جهة أخرى، الأمر الذي جعلنا نرى بوضوح نتاجات من نوع «أسس الفلسفة» و«فلسفتنا» و«اقتصادنا» و«نظام حقوق المرأة في الإسلام» و«في ظلال القرآن» وغيرها.

كانت هناك حاجة ماسّة لفلسفة المعطيات الدينية، وكان من الطبيعي أن تأخذ الفلسفة فرصتها من جديد، إذ بدون الفلسفة ـ بمعناها الواسع ـ لا مجال للنهوض.

وهكذا اضطر العلماء، لخوض فلسفة الأحكام؛ لأن ظواهر النتائج المستنبطة فقهياً لم تكن توحي بالانتظام، لأن الفقه كما قالوا: قائمٌ على تفريق المؤتلفات وتأليف المفترقات[1]، لهذا كان لابد من الدخول في عالم الحِكَم والفلسفة لإيجاد ترابط يمنح المعطيات الفقهية قدرة تكوين نظرية حياة. ومن هنا، نشأ فقه النظرية عند السيد محمد باقر الصدر، وظهرت أرتالٌ من الدراسات العقلانية التي هدفت هذا الأمر.

وقد كان حظ الشهيد مرتضى المطهري وافراً على كلا الخطين، فقد نجح بما لا حاجة إلى إقامة الدليل عليه، في تقديم لغة شديدة الروعة والجذابية، بالنسبة إلى جيل الشباب في تلك الفترة، وقد قدّم صياغة جديدة ومختصرة لعلوم كثيرة في الإسلام من الفلسفة والعرفان إلى الكلام والفقه والأصول و...، ورغم أن أكثر

---

(١) انظر كنموذج السيد علي الطباطبائي: رياض المسائل، ج٢، ص ٤٠٦، تحقيق ونشر مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ، وانظر أيضاً، كتاب الطهارة، للسيد الگلبيگاني: ٣٦١، نشر دار القرآن الكريم، قم، وله أيضاً تقريرات البيع، ج١، ص ١٩٢ وغيرها من الكلمات.

دراساته كانت عبارةً عن محاضرات ألقاها في أماكن ومناسبات مختلفة إلاّ أن نتاجه اتسم (ولو بعضاً) بطابع الاكتمال.

وقد بدت ظاهرة التجديد اللغوي عند المطهري بشكل بارزٍ جداً، في الشق الفلسفي من نتاجاته، ففي شرحيه المطوّل والموجز على منظومة الملا هادي السبزواري، كما في تعليقته على أسس الفلسفة للعلامة الطباطبائي وغيرها كان خطابه الفلسفي عصرياً.

أما على الخط الثاني، فقد بدت جهود المطهري واضحة، فقد نظّر للاقتصاد الإسلامي في دراسته «نظرة في النظام الاقتصادي الإسلامي»، كما ولمسألة المرأة في كتابه «نظام حقوق المرأة في الإسلام»، ومسألة الإرث التي عالج فيها الاتجاهات الماركسية المعارضة له والاتجاهات المساندة مناقشةً علميةً هادئة.

وقد سعى المطهري في كتبه هذه، لإبداء الوجه العقلاني الجميل الموجود في النصوص والتشريعات الإسلاميّة، مستعيناً بالجهود العقلانية التي توصلت إليها الحضارة الغربية نفسها، وهذه الاستعانة لم تكن تعني مرجعية النتاج الغربي عند المطهري حتى يضعه شاهداً على مدعياته، بقدر ما كانت تعني عنده أخذاً أحياناً بالقواسم الفكرية البشرية، وتوظيفاً لقواعد الجدل من جهة أخرى، وإلاّ فالأفكار التي أثارها المطهري، كانت ذات جانب تأصيلي، غير بعيد عن الغرب كل البعد، وهذا هو ما يميّز المطهري عن الدكتور علي شريعتي، فالأساس المعرفي الذي انطلق منه شريعتي كان علم الاجتماع بمعطياته الحديثة، وهي معطيات غربية، ولهذا كان الالتحام الغربي / الشرقي عند شريعتي في قراءته للدين الإسلامي، ومنه تشريعه، إلتحاماً بارزاً، أما المطهري، قد تأسست منظومته الفكرية من داخل الامتداد

التاريخي الفلسفي، ومن فلسفة الملا صدرا بالخصوص، وكانت البنية المعرفية بنية طباطبائية، تجلّت في تعليقته على «أسس الفلسفة»، وهذا الفارق البنيوي على الصعيد المعرفي، هو الذي خوّلنا القول: إن المطهري استعان بمنجزات الغرب لتوظيفها في جدل ثقافي داخلي دفاعي بالدرجة الأولى. أما شريعتي، فقد استعان بها لإعادة قراءة الموروث الإسلامي.

وحينما نقول ذلك، لا نقصد أن المطهري لم يمارس إعادة قراءة للموروث مستعيناً بالنتاج العقلاني الغربي، كما لا نقصد أن شريعتي لم يوظف النتاج الغربي لتصفية حساب داخلي مع أولئك الذين بهرهم الغرب، وإنما نقصد أن السمة الغالبة والطابع العام كان كذلك.

ورغم أن المطهري تعرّض لانتقادات في تلك المرحلة من جانب التيار المدرسي الديني، بسبب توجهه نحو الغرب، وإدراجه الأفكار الغربية في كتبه كما تشير إلى ذلك التعليقات المدوّنة على كتابه «مسألة الحجاب»[١]، لكنه كان صلداً جداً أمام تلك الحملات، فقد رأى أن ذلك يشبه وضع الرأس في التراب، والفرار من المسؤولية[٢]، مصراً على أن توظيف المنجزات الغربية في النطاق التشريعي الإسلامي (مسألة الحجاب أنموذجاً) ليس أمراً سلبياً عندما تجري تغطيته بقراءة دينية أصيلة.

ويقيم المطهري انفتاحه هذا وفلسفته للأحكام على قاعدة من الداخل تقضي

(١) انظر كتاب «أجوبة الاستاذ للاستفادة على كتاب مسألة الحجاب»، ط١، ترجمة لجنة الهدى، نشر دار الهادي، بيروت، ١٩٩٢م، وانظر الأصل الفارسي للكتاب في مجموعة آثار، ج ١٩، ص ٥٦٧ ـ ٦٢٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢ و٣٣ و٧٤ و١٥٤.

بوجود مصالح ومفاسد واقعية في متعلّقات الأحكام، ومن ثم تكون القوانين الإسلامية ـ كما يعبر المطهري ـ أرضية سماوية معاً(١).

هذا الانفتاح الإسلامي على الغرب ومنجزاته، وعدم الخوف والقلق من تلك المنجزات كما مارسه المطهّري، استمر بعده أيضاً، لكن الذي حصل ـ في الأوساط الشيعية بالخصوص ـ هو أن العلماء النهضويين الذين تصدّوا لتقديم صورة عقلانية للتشريع الإسلامي، محاولين فلسفة الأحكام الإسلامية، شعروا بصدمة تركت آثاراً تثير اليوم جدلاً ولغطاً.

فقد تحوّلت التفسيرات العقلانية التي قدّمها هؤلاء مسارياً نحو الخلف، فبعد أن كان الاستنتاج الفقهي للحكم الشرعي عمليةً تخضع لضوابط كلاسيكية معروفة، ويستنتج الحكم الفقهي طبقاً لهذه الضوابط التي قرر أغلبها في علم أصول الفقه، ليصار بعد الخروج بالنتيجة إلى فلسفة الحكم نفسه، في عملية لا تهدف إلى اكتشاف الحكم بقدر ما تهدف إلى توظيف الجهد الفلسفي هذا، لخدمة تأكيد الحكم في الأوساط العلمية والجماهيرية؛ أي إن مشروع فلسفة الأحكام ـ كما كان يريده مطهري أيضاً ـ مشروع بَعدي، يفترض فيه الفراغ عن إثبات الحكم الشرعي، وبالتالي فلا تساهم عملية الفلسفة هذه في إثبات الحكم مرة أخرى أو من البداية... بعد أن كان الأمر كذلك، ظهر تيار ينادي بإسهام هذه الفلسفة في استنباط الحكم الشرعي نفسه، وذلك انطلاقاً من نظريات كان أبرزها:

١ـ **نظرية المستقلات العقلية**(٢): وقد اعتقد هذا التيار المعاصر، بأن الفقه الشيعي

---

(١) المجموعة الكاملة ٢١: ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

(٢) انظر كنموذج الدراسة الموسعة التي قام بها محمد تقي كرمي في مجلة نقد ونظر، العدد ٢٧ ـ ٢٨: ٢٢٤ ـ ٣٣٤، والتي حملت عنوان «ماهيت ووظيفة عقل در فقه شيعة»، وانظر النص

وأصوله، تعاملا مع المستقلات العقلية (ما يستقل به العقل العملي) تعاملاً نظرياً، ولم يُمنَح هذا العقل حركته ميدانياً عدا في عموميات لا تأثير معتد به لها كقبح الكذب وحسن الصدق، وقبح الظلم وحسن العدل و...، وقد نادى هذا الفريق بإشراك العقل في هذه المساحة، وهو إشراك تبدو قضايا فلسفة الأحكام ذات دورٍ فعال فيه.

٢ـ **نظرية اكتشاف الملاك**: وقد رأى أصحاب هذه النظرية، أننا قادرون على اكتشاف الملاكات الموجودة في الأحكام إذا ما استثنينا دائرة العباديات كالصلاة والحج ونحوهما(١)، وأنه لابد من تخفيف تلك الهالة الغامضة التي حاول العقل الفقهي الإغراق فيها محيطاً الأحكام الشرعية بها لتبدو الملاكات من خلالها مستحيلة الرؤية.

هذا كلّه على خط إسهام فلسفة الأحكام ـ وفق تصوّري المتواضع ـ في ترك بصمات على استنباط الحكم الشرعي بصورة إيجابية، أما الصورة السلبية، فلم تكن بعيدة أيضاً، فقد استخدمت فلسفة الأحكام لا سيما عناوين العدل والإنصاف و... معاول قوية لهدم جملة من النتائج الفقهية لمعارضتها لروح العدالة [وغيرها من المفاهيم المتشابهة]، فقد اعتبر العلاّمة الشيخ محمد مهدي شمس الدين أن العدل أحد ما سمّاه الأدلة العامة في التشريع، محاولاً بذلك الإطاحة بأيّ استنتاج

المترجم إلى العربية في مجلة المنهاج، بيروت، العددين ٢٧ ـ ٢٨، تحت عنوان «العقل في الفقه الشيعي الماهية والوظائف»، ترجمة كمال السيّد.

(١) يلاحظ رأي العلامة السيد محمد حسين فضل الله، والعلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين، والمنشور في مجلة المنطق، العدد ١١١، الصادرة في بيروت، ويلاحظ كتاب الاجتهاد والحياة، حوار على ورق، حوار وإعداد محمد الحسيني، نشر مركز الغدير، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م، ص٢٠ ـ ٢٥ و٤٣ ـ ٤٥ و٤٧ ـ ٤٨.

فقهي يصب في خانة الظلم الاجتماعي[1].

وهكذا، تحوّلت المكتشفات العقلانية في الأحكام الشرعية إلى وسائل استنباطية جديدة لدى بعض الفقهاء والباحثين لا سيما فيما يخص موضوعة المرأة والفقه السياسي، لتدخل مفردات جديدة إلى ساحة الاستنباط لم يعترف بها الجميع حتى الآن، وما تزال مثار جدل، وأخذٍ وردّ بين الفقهاء المسلمين، وقد اجتاحت نتيجة ذلك، العالمَ الشيعيَّ، موجاتٌ الحديث عن مقاصد الشريعة، ومحاولة الحديث عن جذور لهذه النظرية في عمق الامتداد الفقهي الشيعي من خلال تعابير راجت بين الفقهاء كمذاق الشارع، وروح الشريعة وغير ذلك...

وليس غرضنا من هذا الاستعراض تأييد طرف، بقدر ما نريد أن نقول: إنه من الصعب الاعتقاد بأن المطهري كان ينتمي إلى تيار يزيد على مجرد فلسفة الأحكام بعد إثباتها، وأن توظيفه هذه الفلسفة كان (لا أقل في حدود التتبع) في الغالب في درجة لاحقة على عملية الاستنباط نفسها.

والذي يؤكّد إلى حد معين هذه المقولة، إعادة تكرار المطهري ـ لدى مناقشته القائلين بضرورة الحكم اليوم بحلّية أكل لحم الخنزير بعد أن اكتشف العلم المادة المايكروبية فيه (تريشين)، وتمكّن من القضاء عليها ـ إعادة تكراره الجواب النمطي في علم أصول الفقه الإسلامي، والذي يقول: بأن اكتشاف ضررٍ ما أو علةٍ ما للحكم لا ينفي وجود علةٍ أخرى، وجدها المطهري في المثال السابق ـ اعتماداً على بعض الروايات ـ في عنصر نفسي سلوكي، وهو عدم الغيرة[2]، فإن هذا الجواب

(١) الاجتهاد والحياة، مصدر سابق، ص ص ٢٠ ـ ٢٥.

(٢) المجموعة الكاملة ٢١: ٧٣، الإسلام ومتطلبات العصر، كما يثير المطهري هنا مثال العبادات ومسألة ضرورة أدائها باللغة العربية ص٧٤ ـ ٧٧.

(مع الأخذ به وبقطع النظر عن مديات صحته) يكشف عن صعوبة وصول فلسفة الأحكام إلا قليلاً إلى درجة التدخّل في تكوين الفتوى الشرعية، ولذلك يقول المطهري بأن الاجتهاد غير المختمر هو ذاك الاجتهاد الذي يكتشف علةً ما نافياً بمجرّد ذلك ما عداها[1].

من جانبٍ آخر، واجهت جهود العلماء ـ ومنهم المطهري ـ على صعيد فلسفة الأحكام إشكالية ثانية، تبدّت في الاختبارات الميدانية التي واجهتها بعض نظرياتهم العقلانية، فجهود البنك اللاربوي والنظريات الثرّة التي عرِضت على هذا الصعيد مثلاً لتدافع عن البنك الإسلامي، واجهت تحديات ميدانية في أكثر من بلد، اكتشفت خلالها أن الصيغة التي قُدِّمت عن أحكام الربا والبنوك (أي فلسفة الأحكام وصورتها النظرية العقلانية) شكَّلت بداية أوّلية فقط، كشفت عن أن أصحابها أثاروا أفكارهم أحياناً كثيرة، بعيداً عن تجربة حيّة؛ لأن تجربة تطبيق الشريعة الإسلامية كانت مفقودةً تقريباً. وقد أدّى ذلك إلى شيء من ضمور القوّة الإقناعية الموجودة في هذه الفلسفات؛ لأن إشكاليات الواقع كانت أقوى أحياناً من الصورة الجميلة التي قدمتها النظريات.

وفحوى هذا الكلام، هو أنّ جماع تحدّيات الواقع، وتحوّلات الثقافة التي أعقبت انهيار المعسكر الاشتراكي، وحالات الإحباط الشديد التي سيطرت على قطاعات واسعة من المجتمع الإسلامي عقب حرب الخليج الثانية، يَفْرِض على الباحث المعاصر ـ الهادف لخوض معترك فلسفة الأحكام والتنظير لها ـ إعادة إنتاج أرضيات بحثه، وآلياته، وأدواته، واكتشاف مخاطبيه من جديد، وتفهّم المشكلة

---

(١) المصدر نفسه ٢١: ٧٤.

الحقيقية في بعدها الزمكاني، وإلا فإن خطاباً شبيهاً بخطاب المطهري أو الصدر أو مغنية أو قطب، إذا ما تمّ الجمود عليه، ليس بإمكانه اليوم، عرض مشروع متكامل للاستحقاقات الجديدة، الأمر الذي بات يفرض تجاوز الأطر المعرفية التي انطلقوا منها؛ أي ضرورة قراءتهم كتراث بغية تجاوزهم لا إلغائهم.

وانطلاقاً من ذلك، على ورثة تيار العقلنة في الفكر الإسلامي السير مسيراً مستقبلياً لا ارتجاعياً، معتمدين الابتداع أساساً لا الاتباع منهجاً، حتى تأخذ الخطوات صيرورتها التكاملية، وحتى لا تكون التجربة ذات البعد الزمكاني كتجربة المطهري (وهو بعدٌ لا يلغي قيمتها بقدر ما يعطيها مداها الحقيقي) قانوناً يجري تسنينه ليبتلع مناخات لا يستوعبها.

وإنّ ما نثيره مطلبٌ دافع عنه المطهري نفسه، حينما أقرّ فرانسيس بيكون على وصفه السلف الصالح والجيل السابق بالصنم، حيث رأى المطهري أنّ ما يعيق إنتاج العقل ويجرّه نحو الضلالة ـ بحسب تعبيره هو ـ أمران:

أ ـ السلف، وهو ما حاربه القرآن دائماً وعموم الأنبياء عليهم السلام تحت شعار رفض تقليد الآباء.

ب ـ أكابر المعاصرين، الذين يستشهد المطهري للنهي عن الرجوع إليهم بنحوٍ من الاتباع الأعمى ببعض الشواهد القرآنية التي لا داعي لذكرها[١].

٤ـ الاجتهاد والمجتهد في تصوّر الشهيد مطهّري

كَثُر الكلام ـ خصوصاً في الآونة الأخيرة ـ عن الاجتهاد، تعريفه، شروط

(١) المصدر نفسه ٢١: ٨٤ ـ ٨٥، الإسلام ومتطلّبات العصر.

المجتهد، الفتوى والمرجعية، الاجتهاد والمعاصرة و...، وقد كان البحث حول مقوّمات الاجتهاد والعلوم الدخيلة فيه، وكذا شروط المجتهد وتعريف الاجتهاد وشروط المرجع... سابقاً على هذه الفترة، فقد عالج الفقهاء كثيراً من هذه الإشكاليات في دراساتهم الفقهية منذ قرون بعيدة[١]، لكن تحدّيات الواقع المعاصر، فرضت إعادة النظر في كثير من مفاهيم ومقولات «أبحاث الاجتهاد والتقليد»، لم يكن آخرها مفهوم الأعلمية وامتداداته، وقد كان إسهام الإمام الخميني واضحاً في هذا المجال، فقد أحدث تغييرات في مفاهيم الاجتهاد، والمرجعية و...، محرّكاً تياراً قوياً أقصى إلى حدٍّ ما جيلاً من الفقهاء المدرسيين.

وقد أسهم الشهيد مطهري في قراءات جديدة ـ في عصره ـ لمفهوم الاجتهاد، كانت تتسم حينها بالجرأة، لقد تمثّل المطّهري المقولة التي كان أطلقها إقبال اللاهوري حين عرّف الاجتهاد بأنه القوّة المحرّكة للإسلام، لهذا نظر المطهري إليه كقوّة محرّكة يفترض بها تغيير الواقع أكثر من توصيفه[٢]، والذي نلاحظه من جملة كلمات له ـ إذا أردنا فهرستها وتنظيمها ـ أنه حمل تصوراً عن الاجتهاد والمجتهد استبطن ـ علاوةً على ما أشرنا إليه عند الحديث عن الإخبارية وثنائية الاجتهاد والتقليد ـ النقاط التالية:

١ـ من أهم الملاحظات النقدية التي سجّلها المطهري على الاجتهاد بمفهومه السائد، هو التركيز في الأوساط العلمية على مادة أصول الفقه وكذلك الفقه أيضاً،

---

(١) انظر على سبيل المثال، كتاب الروضة البهية للشهيد الثاني، كتاب القضاء، وكذلك قسم الاجتهاد والتقليد من الأبحاث الفقهية، كمستمسك الحكيم، وتنقيح الخوئي، ومهذب السبزواري و...، وملحقات بعض الكتب الأصولية من قبيل كفاية الأصول للمحقق محمد كاظم الخراساني و...

(٢) المجموعة الكاملة ٢١: ١٥٨، الإسلام ومتطلّبات العصر.

وقد ترك ذلك أثره ـ فيما يراه المطهري ـ على مجمل الدراسات الإسلامية، فقد أُعرض عن علوم الحديث والرجال والتفسير و...، ليظهر ضعف شديد على صعيد هذه العلوم، وقد دعا المطهري إلى عودة هذه العلوم إلى الأوساط الحوزوية، وإلى أن تأخذ مكانها المناسب[1].

وقد ساد اعتقاد ـ وما يزال له وجود ـ بأن علوماً من قبيل التاريخ والحديث والعقيدة والتفسير والقرآنيات والأخلاق و... لا حاجة لدراستها وإنما يكفي فيها عنصر المطالعة، وكأن هذه العلوم سهلة يسيرة لا تحتاج إلى كثير جهد ونظرٍ وبحث وتأمّل، وامتدت هذه النظرة الدونية لأولئك الذين اشتغلوا بمثل هذه العلوم، كما كانت هناك نظرة دونية مشابهة للمثقف عموماً، ولمن يتابع الأحداث الثقافية المعاصرة المتحرّكة، حتى أن عنوان «مثقف» كان عنواناً دونياً إلى حد معين، وما تزال هذه العقلية موجودة ـ مع الأسف ـ في بعض الأوساط العلمية، تقابلها في أوساط علمية أخرى ـ كما في الجامعات ـ نظرة دونية مشابهة إلى الجهود الفكرية للحوزات العلمية وعلماء الدين، الأمر الذي ينسف كل مشروع يهدف إلى ـ لا أقل ـ تقريب الحوزة والجامعة، التراث والحداثة.

٢- اعتقد المطهري بأن الدخول في عالم الفرضيات كان نتاجاً للاستغراق الذي حصل في دراسة علم الأصول، فقد ابتعد المجتهد عن الواقع، وأخذ يشغل نفسه بفروض قد لا يواجهها المكلف إلاّ نادراً جداً كفروض الشك (كما يذكره المطهري) فيما تبقى مئات بل آلاف المشكلات الفكرية والعملية بلا حلّ، وقد مثل المطهري لهذا الأمر بالمباحث الأصولية التي اعتنت بشكل كبير بشبهات أبي جعفر ابن قبة الرازي (محمد بن عبد الرحمن) المتوفى أواخر القرن الثالث الهجري، معتبراً أن هناك

(١) مجموعه آثار، ج٢٠، ص ١٥٠.

شبهات أهم وأعظم وأكثر اليوم، وملاحظاً أن هذه الظاهرة من مخلّفات مدرسة الرأي القديمة في العراق[١].

وهذه الفكرة عموماً حملها جيل من الفقهاء النهضويين وأثاروها في كتبهم، وقد سجّلها ملاحظةً على كتاب العروة الوثقى للسيد كاظم اليزدي، السيدُ الشهيد مصطفى الخميني، حيث ذهب إلى أن الكتاب «فيه من العبارات غير اللائقة، ومن التكرار المملّ، ومن تكثير الفروع بما لا حاجة إليه»[٢].

وفي الحقيقة، ورغم أن المشكلة الأولى التي أثارها المطهري أخذت بالانحسار بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران؛ اذ شاعت دراسات الفلسفة، والعرفان، والكلام، والقرآن، والحديث، والتاريخ و... بشكل كبير وواسع، غير أنّ المشكلة الثانية ـ رغم التقدّم الذي حصل ـ ما تزال مستفحلة، فالأوساط العلمية الدينية ما تزال تعاني منها؛ اذ إن جولةً سريعة على الدراسات الفقهية في الحوزات العلمية تدلّ على أن الباحثين المعنيين بالمشكلات الجديدة على الصعيد الفقهي والأصولي عنايةً جادة هم قلّة قليلة، وهذه إشكالية حقيقيّة يطالب الجميع بتجاوزها.

٣ـ لا يخفي الشهيد مطهري إعجابه بشخصية السيد حسين البروجردي (١٩٦١م) التي تأثّر شديداً بمنهجها الفقهي، لتكون واحدةً من شخصيات ثلاث كوّنت الشخصية المعنوية والفكرية للمطهري إلى جانب الإمام الخميني (١٩٨٨م) والعلامة الطباطبائي (١٩٨٣م)[٣]، فهو معجب بالجولان الرجالي للسيد

---

(١) انظر مجموعه آثار، ج٢٠، ص ١٤٤ و١٥١ ـ ١٥٢.

(٢) تراث الشهيد الخميني، تحرير العروة الوثقى، السيد مصطفى الخميني، نشر مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ، ص٧.

(٣) زكي الميلاد، مجلة الكلمة، مصدر سابق، ص ٨ ـ ٩.

البروجردي على الصعيد الشيعي والسني معاً[١]، وهذه قضية هامة، كما أنها شاملة، فربما لم يعد من المقبول اليوم وسط الأجواء الفكرية المعاصرة، الاجتهاد في نطاق مدرسة فقهية واحدة، بل لابد للفقيه أن يخبر المدارس الفقهية ويصول ويجول فيها سواء كانت شيعية أم سنية، وإذا كان السيد البروجردي ينظر إلى هذا الأمر من منظار أداتي؛ حيث يرى في معرفة فقه أهل السنّة ورواياتهم وسيلةً لفهم نصوص الأئمةعليهم السلام، فإن خطاباً جديداً يمكن تبنيه بقوة يطالب بقراءة نتاج الآخر بغية الخروج باستنباط معتمدٍ على رؤية شاملة، وهي رؤية تقوم على الكشح عن النمطيات التي غطت رؤيتنا للآخر ونتاجاته لتحيلها إلى جسم هزيل، واستبدال هذه النمطيات بفهم تعددي بلورالي يجد فيها الكثير من عناصر الدفع والقوّة.

إن الطرح الذي أثاره المطهري ـ وعلماء غيره أيضاً ـ لقراءة فقه السنة، وعلم الحديث والرجال عندهم، وإن لم نتمكن من تصنيفه لحساب الرؤية الأخيرة التي أشرنا إليها، بيد أنه يشكل خطوة متميزة في زمن كانت قد دخلت فيه الفقهيات الشيعية إطاراً مدرسياً محدداً، أفقدها في كثير من الأحيان القدرة على قراءة شمولية للتراث الفقهي وما خَلْفَه من نصوص.

ومن هنا، نبدو اليوم مضطرين للدعوة إلى فقه إسلامي، دون أن تعني دعوة كهذه التفلّت من القواعد المقررة في الفقه المذهبي الخاص عند من يؤمن به، بقدر ما تعني إثراء هذه القواعد والعمل على مزيد الإسهام في ترشيدها، الأمر الذي كانت للمطهري ـ كما لمحمد باقر الصدر ومحمد حسين فضل الله ومحمد مهدي شمس الدين ومحمد جواد مغنية[٢] ـ أدوار مشكورة فيه.

---

(١) مجموعه آثار، ج٢٠، ص ص ١٤٩ و١٥٣.

(٢) انظر: المعالم الجديدة للأصول، وانظر أيضاً سلسلة: مسائل حرجة في فقه المرأة، للعلامة

٤ـ وفي سياق الترشيد الفقهي العام، تأتي دعوة المطهري، لمجالس فقهية تعتمد الشورى، وتعيش على النقاش وتبادل الآراء، الأمر الذي يساهم في تخفيف حدة الاختلافات الفتوائية بين الفقهاء أنفسهم كما يراه المطهري نفسه[1].

وفي الحقيقة، هذه الدعوة التي أطلقها المطهري قبل ما يقرب من نصف قرن، في محاضرته حول الاجتهاد في الإسلام، لتبدو حيةً اليوم تستصرخ عاملين بها، فما تزال ظواهر التبعثر في الجهود الفقهية موجودة، رغم خطوات إيجابية لا ينبغي إنكارها، وما تزال حركات التواصل المستمر بين الفقهاء والباحثين من الأجيال المتعددة مفقودة و بتعبير أدق منقوصة، الأمر الذي يجعل من دعوة كهذه دعوةً حية اليوم، لمؤتمرات أو ندوات، أو ملتقيات أو منتديات فقهية، أصولية، رجالية، حديثية و... لا يشارك فيها فحسب فقهاء الدرجات الثالثة والرابعة و... وعموم الطلبة وفضلائهم... بل حتى الفقهاء الآخرون لتثار فيها بجدية ـ لا على نحو المجاملات ـ نقاشات فاعلة تستهدف أكثر الموضوعات المعاصرة حساسية وأهمية؛ لكي لا تكون مستحدثات المسائل التي نعالجها اليوم بهذا العنوان، من قديمها، فيما تدخل المستحدثات الحقيقية دائرة مستحدثاتنا بعد أن تصبح قديمة.

٥ـ الفتوى، وثلاثية المصلحة، والاحتياط، والواقع

في أواخر دراسته المخصّصة لمعالجة موضوع الحجاب، وبعد أن يتعرّض المطهري لبعض الفتاوى المتعلقة بأحكام الستر[2]، يثير موضوعاً هاماً وحساساً،

الشيخ محمد مهدي شمس الدين.

(١) مجموعه آثار، ج٢٠، ص ١٨٤.

(٢) مسألة الحجاب، ص ص ١٥٨ ـ ١٦٤.

نعتقد بأنه يتصل من جهة بمسؤولية المرجع، كما يلتقي من الجهة الأخرى مع الواقع، إنه موضوع إظهار الفتاوى وكتمانها.

يرى المطهري، أن كتمان الفتوى التي توصّل إليها الفقيه المتصدّي لمقام المرجعية أمرٌ حرام، متمسكاً بقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ**﴾، قارئاً في أسلوب الآية لحناً شديداً جداً قلّ استخدام مثله في القرآن الكريم[١].

لكن المطهري يقرّ من جهة أخرى، بأن موضوع إظهار الحقيقة (ومنها الفتوى) يخضع بدوره لخدمة الحقيقة نفسها، فإذا كان الإظهار يخدم الحقيقة (الفتوى) كان لازماً، وأما إذا كانت الظروف تجعل من الإظهار إضراراً بالحقيقة (الفتوى) نفسها، فإن الكتمان لأجل مصلحة الحقيقة يصبح مشروعاً[٢].

ووسط جدلية معطى الآية المتقدمة، ومبدأ خدمة الحقيقة، يقف المطهري موقفاً ميدانياً (يخص باب الفتاوى)، ليقرأ كتمان الفتوى (جواز كشف الوجه والكفين وشراء الراديو كمثال يثيره المطهري) من زاوية المصالح والمفاسد، فبعد استعراضه حجة القائلين بضرورة كتم فتاوى كهذه (وهي حجة ما تزال مستخدمة)، والقائمة على أن عموم الأفراد يستغلون مثل هذه الفتاوى للوصول إلى ما هو أزيد، ككشف باقي الجسد، أو استخدام الراديو لأغراض محرّمة، يذهب المطهّري إلى التشكيك في هذه المعادلة، ليؤكد في الطرف الآخر أمراً بالغ الأهمية[٣].

إنه يقول: بأن تخيل الرجال والنساء تحريم كشف الوجه يفضي بهم (وهذه

(١) المصدر نفسه، ١٦٤ ـ ١٦٥.

(٢) المصدر نفسه،

(٣) المصدر نفسه، ١٦٦ ـ ١٦٧.

حقيقة عملية ملموسة قد لا يشعر بها إلاّ أشخاص خبروا أوضاع الناس كالمطهري) حيث يكشفون الوجه أو ينظرون إليه، إلى كشف باقي الجسد أو النظر إلى الشعر و...»[١]، ذلك أن الفرد العادي، يشعر بالإحباط والفشل حينما يعجز عن القيام بتكليف شرعي ما، ويؤدي به فشله هذا إلى الإفلاس أمام بقية الأحكام، فيكون إيـهامه بفتوى تحريمية تخصّ كشف الوجه مفضياً ـ حيث يعجز عن الالتزام بذلك ـ إلى الإحساس بعدم جدوى ستر باقي الجسد مع كشفه للوجه. وبالتالي، سيصبح كشف باقي الجسد أمراً متجرأً عليه نتيجة إحساس المكلف بأنّ محرماً شبيهاً تم التجرؤ عليه أيضاً، وكأن المكلف العادي يقيِّم أفعاله على قاعدة: إما ان انجح بمعدل المئة في المئة أو استحق الصفر، فعندما يجد نفسه شارباً للخمرة، يترك الصلاة؛ ذلك أنه يشعر بعدم جدوى الصلاة مع شرب الخمرة، وهكذا تشعر المرأة بعدم جدوى ستر الجسد مع كشف الوجه حينما يتم إيهامها بحرمة كشفه.

وفي الحقيقة، ما يثيره المطهري واقع ما يزال قائماً في الأوساط العلمية، يشارك ـ إلى جانب عوامل أخرى[٢] ـ في حالة من التضخم في ظاهرة الاحتياط في الفتاوى،

---

(١) المصدر نفسه،

(٢) من أبرز العوامل الأخرى في تفشي ظاهرة الاحتياط في الفتوى عاملان، أحدهما: كثرة النقاشات الفقهية وتراكمها؛ ذلك أن سعة النقاش وامتداده الزمني حول نقطة محددة، دون حدوث تحوّل منهجي، يفضي عادةً إلى ضعف ظواهر الجزم بالنتائج، الأمر الذي يتجلّى في سلوك الفقيه المرجع ـ كإنسان متدين ورع ـ في الاحتياط في الفتوى.

والعامل الثاني هو: العلاقة الخاطئة ما بين المرجعية (والمؤسّسة الدينية عموماً) وعامّة الناس، وهي علاقة مارس الشهيد مطهري نفسه نقداً محكماً لها في دراسته التي حملت عنوان «المشكلة الأساس في جماعة علماء الدين»، فطبيعة العلاقة المالية (خمس، زكوات، كفارات...) المباشرة بين علماء الدين وعموم الناس، تضع عالم الدين في موقف حرج عندما يحاول إطلاق فتوى غير مستساغة للعموم، ذلك أن انحسار التأييد الشعبي له، يعقبه شلل في النشاط الاقتصادي

فمع الإقرار بأن الاحتياط مبدأ أصيل لاسيما في الحياة الدينية، بيد أن مقررات علماء أصول الفقه أنفسهم تقضي بتجمد حسن الاحتياط حينما يؤدي هذا الاحتياط إلى اختلال النظام ومخالفة الاحتياط نفسه[١]، وحينما نراجع الرسائل العملية الغاصّة بمئات الاحتياطات نعرف ـ حينما ننظر إلى الاحتياط بمنظار اجتماعي كما يراه السيد محمد باقر الصدر[٢] ـ كم يؤدي هذا الاحتياط إلى مخالفة الاحتياط نفسه كما هو المنقول عن السيد مصطفى الخميني. وأخذاً بعين الاعتبار ما أثاره المطهري، يتضح أن هذه الاحتياطات تضرّ بمصالح الفتوى أكثر مما تخدمها، وأن الاحتياط يبقى ظاهرة صحيّة حينما لا يتجاوز الحد المنطقي والمعقول[٣].

إن كتمان الفتاوى، لتُلبس لباس الاحتياط، يفترض أن ينظر إليه كظاهرة اجتماعية، لا كتصرّف فرد محتاط، كما أن التصدّي لمقام المرجعية والإفتاء للناس منصبٌ يفترض فصله عن منصب الاجتهاد نفسه، فالمرجع مطالب ـ إلى جانب النشاطات العلمية التي يقوم بها ـ بإصدار فتاواه بطريقة تربوية، وهذا الجانب

لمؤسسات المرجعية، الأمر الذي يجبر الفقيه على تغيير مسار فتاواه ـ بواسطة الاحتياط ـ تجنباً لانهيار مؤسسة المرجعية التي يقف على رأسها، الأمر الذي يلبسه الفقيه عناوين ثانوية ناجزة.

(١) انظر: الآخوند محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول، ط٣، تحقيق ونشر جماعة المدرسين، إيران، ١٤١٥ هـ، ص٤٠٣، والسيد الخوئي في مصباح الأصول، ط٢، بقلم السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، منشورات الداوري، إيران، ١٤١٢ هـ ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧ وغيرها من الكتب الأصولية.

(٢) بحوث في علم الأصول، تقريرات درس السيد محمد باقر الصدر، بقلم السيد محمود الهاشمي، نشر مركز الغدير، الطبعة الثانية، ١٩٩٧ م، ج٤، ص ٤٤٤.

(٣) من جملة من نقد ظاهرة الاحتياط في الفتوى الشيخ محمد جواد مغنية، كما يلوح ذلك لدى تعرّضه لموضوع الحكم بنجاسة أهل الكتاب، في «فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام»، دار الجواد، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢م، ج١، ص٣١ ـ ٣٤، وله كلام شديد هناك فليراجع.

التربوي في شخصية المرجع / المفتي، يُلزِمه باختبار الواقع ودراسته بعمق، حتى تؤدي احتياطاته (التي تقول المعادلة العلمية إنها ليست فتوى، لكن الواقع العملي يصيّرها كذلك أحياناً كثيرة) إلى إيقاع المكلّفين في الحرج والضرر و... وخلق ذهنية تحريم، تدفع المجتمع كله إلى العيش في ظل ضغط مستوعب، تماماً كما هي المسؤولية التي يتحمّلها الفقيه إزاء موضوع الطلاق القضائي الذي حُكم عليه بالموت الميداني نتيجة تحفّظات أودت إلى خلق إشكاليات في الحياة الأسرية والاجتماعية، الأمر الذي لا يفوت المطهري ـ مشاركاً الشيخ محمّد جواد مغنية[١] ـ المطالبة بتحمّل مسؤوليته كوظيفة من وظائف الفقيه الواعي[٢].

إن الترخيص للمكلفين حينما تكون النتيجة العلمية هي الترخيص، هو بنفسه مطلب، فإن ذهنية التحريم يجب أن توازن وممارسات الإباحة أيضاً، حتى لا يشعر الفرد المتدين بحياة مغلقة تؤثر على نشاطاته وحيويته.

ولا يعني كلامنا هذا على الإطلاق، خلق ثقافة في الأوساط العلمية ـ وهي ثقافة بدأت بالرواج مع الأسف ـ تنحو منحى الرخصة، لتقع في التفريط في الطرف المقابل، وكأنها تشعر بالفخر حينما تحقق تنحيةً لمحرّم فقهي أو واجب كذلك.

ويلاحظ القارئ لهذه الظاهرة، أنها جاءت كردّ فعلٍ على الإفراط المقابل، لهذا كان من الضروري الحذر منها، والسعي لتحويلها من مسار ردّ الفعل، إلى مسار التأسيس والبَنْيَنَة، إخراجاً لها من ظواهر التدافع السلبي بين التيارات، وتأكيداً على التوازن التشريعي المشار إليه بين الإباحة والحرمة.

إن استبدال هذه الأوضاع، بوضع علمي موزون، والإفصاح عن الحقيقة

---

(١) انظر فقه الإمام جعفر الصادق، محمد جواد مغنية ٦: ٥٠ و ٥٤.

(٢) المجموعة الكاملة ٢١: ٣١٤ ـ ٣١٦.

الفقهية دون مجاملات أو مخاوف، انطلاقاً من وعي دقيق ومستوعب وعملي للواقع، وبعيداً عن تراكمات أو عادات أو... جرى السير عليها... إن ذلك كلّه من شأنه تصحيح مسار الإفتاء، وإعادة الثقة بالفتوى نفسها، دون أن يجرّ إلى استهتارٍ بالمحرّمات، أو تسرّع في الاستنباط، أو إرضاء للشارع العام المسلم، وطبقاً لكل ذلك، إعادة ترتيب الرسائل العملية، ونسق الإجابة عن الاستفتاءات بصورة تقرّب الحكم من المكلّف بدل أن تبعّده، وتخلق علاقة تربوية حميمة بين المفتي والمستفتي، بدل علاقة مفرطة في التفاوت لا يشعر المستفتي فيها أن المفتي حمل همّه أو شعر معه في محنته أو تجربته.

ويبقى الاعتدال في كل هذه الأمور هو الطريق الأنسب والأسلم، بعيداً عن مخلفات الماضي الموروث وضغط الواقع القائم.

نتيجة البحث

ونخلص من مجموع ما تقدّم إلى أنّ المحاور التي عمل المطهّري عليها كانت متعددة الجوانب، حيث حاول إيجاد إصلاحات في البني المعرفية لنظم الاجتهاد الفقهي عبر إدخال مجموعة علوم أخرى في وعي الفقيه إلى جانب القناعة بدور المعارف الفلسفية والعلمية في النتائج الفقهية الشرعية إلى حدّ معيّن.

وقد انطلق المطهري من هذا المحور ليساهم في تنشيط الدراسات التاريخية المتصلة بالفقه الإسلامي، تلك الدراسات الغائبة أو المغيبة إلى زمن المطهري عن ساحة الدرس الفقهي في الحوزات العلمية، ورغم أنّ محاولة المطهري لم تكن في الدرس التاريخي بالغة العمق إلا أنها كانت بدايات هامّة سرعان ما وجدناها نشطت في العقد الأخير من القرن العشرين الميلادي.

وقد حاول المطهري إعادة صياغة نظم الاجتهاد الفقهي في ضوء الأسس الفلسفية التي يؤمن بها، ولهذا عارض المسيرة الإخبارية في الفكر الشيعي الإمامي واعتبرها بالغة الخطورة على سلامة الفقه الإسلامي عموماً، بل على سلامة العقل الشيعي برمّته، لهذا وجدناه شديداً جداً على التيّار الإخباري.

وفي سياق الصراع مع العقل الإخباري، ساهم المطهري في تكوين القراءة التاريخية للنصّ الديني، حيث ربط النصوص الصادرة عن المعصومين عليهم السلام بالوضع التاريخي، في محاولات أوّلية سرعان ما تفشّى أثرها بعد ذلك.

ولم يبقَ المطهّري في سياق التكوين الفقهي الداخلي بل تعدّى ذلك إلى دور الفقه في الحياة مما جعله يدخل في موضوع فلسفة الأحكام، حيث وجدناه يحافظ من جهة على القناعة الأصولية بعدم قدرة العباد على اكتشاف ملاكات الأحكام لكنه في الوقت نفسه يسعى لفلسفة هذه الأحكام، في محاولة لإضفاء طابع عقلاني عليها، ومن ثم السعي لبلورة نظم من الأحكام وليس معطيات فقهية متفرّقة.

وبهذا الوعي لدور الفقه ومكوّناته تكوّنت عند المطهّري صورة الفقيه والمجتهد الذي لم يكن يره كلاسيكيّاً بل كان يراه إنساناً حياً في المجتمع، محيطاً بمعارف العصر، وواعياً بتحدّيات الحياة.

كما ومن منطلق دور الفقه وتأثيراته، سعى المطهري لتقليص منطق الاحتياط في الفتاوى، للحدّ من التأثيرات السلبيّة على المكلّفين، ولهذا أقام تصوّره للفتوى على ثلاثيّة المصلحة والواقع والاحتياط معاً.

معالم الإبداع الأصولي
عند الشهيد السيد محمد باقر الصدر

تمهيد

لا يمكن قراءة بعض الظواهر البشرية قراءةً مستوعبة دون الأخذ بعين الاعتبار العنصر الزمكاني الذي تولّدت وعاشت فيه، أي كل الأجواء المحيطة التي تعاصرت معها هذه الظاهرة حتى يتسنّى القيام بمقارناتٍ ومقاربات كاشفة عنها، وإلا فإن محاكمتها من منظار زمكاني آخر لا يمكنه إلا أن يورّطنا في إسقاطات ذاتية تارة أو تجريد الظاهرة من عناصرها المتميزة أُخرى، لاسيما حينما تكون عبارةً عن حلقةٍ من حلقات الترقي الإنساني، فإنّ مطالعتها من منظار حلقةٍ أكثر تقدماً أو تعقّداً يمكنه أن يفقدنا العديد من عناصر ونتائج التقييم، كما تؤكده قواعد القراءة التاريخية.

السيد الشهيد محمّد باقر الصدر واحدة من الظواهر الكبيرة في الحياة الاسلامية والإنسانية في القرن الأخير، وقد تميّز بخصائص افتقدتها الكثير من الشخصيات التي ظهرت في هذا القرن وسعت نحو التغيير والتطوير، وقراءة مثل هذه الشخصية قد يوقع القارىء في بعض الأخطاء حينما يحمّلها ما لم ترده أو يسلب عنها ما تميّزت به.

وسوف تحاول هذه الصفحات أن تستشرف مميزات فكر الشهيد الصدر، إلاّ أنّه وانطلاقاً من ضرورة الشفافية في تحديد وترسيم البحث من اللازم أن نعرف أننا لا

نعالج هنا المبررات التاريخية والموضوعية التي ولّدت ظاهرة الصدر وجاءت بها، وإنّما نقرأ نفس نتاجاته التي تصلح شاهداً على خاصية الإبداع عنده مع الأخذ بالاعتبار فترته وظرفه ومحيطه التاريخي.

كما أننا ـ ومع الاعتراف بالروابط الموجودة بين المجالات التي شكلت ساحة الإبداع والتجديد عند الشهيد الصدر ـ سوف نسلّط الضوء على إبداعاته الأصولية أي على خط أصول الفقه الاسلامي، الذي يعتبر ـ عند البعض ـ أهم مواطن الإبداع الإسلامي نظرا لأصالته الإسلامية تبعا لتولّده وعلم الكلام قبل عصر الترجمة[1].

الإبداع الأصولي

بعيداً عن الجدل في اعتبار الشهيد الصدر صاحب مدرسة أصولية أو بداية عصرٍ أصوليّ جديد[2]، والذي يسبقه جدل طبيعي وكبروي آخر في تعريف المدرسة الأصولية والعصر الأصولي وتحديد ضوابطهما، فإن الذي يتفق عليه الدارسون للصدر هو أنه صاحب إبداعات ونتاجات متميزة في الميدان الأصولي، سواء في ذلك الباحثون الشيعة والسنة.

بيد أن اعتبار الشهيد مبدعاً أصولياً مرتهن بمدى خطورة وأهمية التغييرات والمعطيات التي قدمها في علم الأصول، فمجرّد التوصل إلى رأيٍ ما في مسألةٍ ما في

---

(١) مجلة المنهاج العدد ١٧: ١٥١، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١١و ١٢: ١١٥، مقال للدكتور حسن حنفي.

(٢) ذهب إلى اعتبار الشهيد الصدر بداية عصر أصولي جديد السيد كاظم الحائري في مباحث الأصول ١: ٥٧ و ٥٩، وانظر «المعالم العامة لمدرسة الشهيد الصدر الأصولية» للشيخ محسن الأراكي: ١٢، وانظر أيضاً مجلة قضايا إسلامية العدد ٣: ٢١٣و ٢٤١، للسيد كمال الحيدري.

هذا العلم ـ حتى لو لم يلتفت إليه أحد ـ لا يدلّل وبصورةٍ مطردة على خاصية الإبداع والتجديد، فالتحقيق والبحث شيء فيما الإبداع شيء آخر[1]، بل ترتهن هذه الخاصية بطبيعة وموقعيّة وحساسية التغيير الذي تم إحداثه في منظومة هذا العلم، فتوصّل الأصولي إلى نتيجة جديدة فيما يرتبط باستصحاب العدم الأزلي أو مفهوم الجملة الوصفية... لا يكشف ـ بالضرورة ـ عن امتيازٍ عنده يخوّله أن يصنّف مبدعاً ومجدداً في هذا العلم، بيد أن نتائج متميزة في قضايا من قبيل اللغة والخطاب الأصولي، المنهجية الأصولية، العقل الأصولي... أو قضايا من قبيل الموضوعات المفصلية في هذا العلم كنظريات التزاحم أو الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، أو العقل العملي أو...

مثل هذه النتائج تسمح لصاحبها بأن يكون مبدعاً في المجال الأصولي نظراً للأثر الكبير الذي تتركه هذه الأُمور في مسيرته، فمسلك جعل الطريقية الذي طرحته مدرسة الميرزا النائيني لا يمكن مقارنته بمسألة دلالة الأمر على الفور أو التراخي، فقد استُخدم هذا المسلك في حلّ معضلاتٍ عديدة، كما أُجريت له تطبيقات كثيرة في أبواب الأصول الهامة كالعلاقة بين الأمارات والأصول، مثبتاتهما، قيام الأمارات مقام القطع الطريقي والموضوعي... وهكذا الحال في نظرية الحكومة للشيخ الأنصاري.

ومن هنا، فإن قراءة الإبداع الأصولي عند الشهيد الصدر يمكن أن تتم على خطين:

الخط الأول: قراءة النسيج العام والخارطة الكلية التي قدمها الصدر للأصول

---

(١) الشيخ محسن الأراكي، مصدر سابق: ٤٠.

مما له ارتباط بالعقل والمنهجية واللغة والمصطلح والنظم والتقسيم و...

الخط الثاني: مطالعة الموضوعات الجوهرية ذات الموقعية البنيوية، والتي تم إجراء تعديلات أساسية فيها من شأنها ـ لو سرنا مع تداعياتها الطبيعية ـ أن تولّد تغييراً ملحوظاً في هذا العلم، كمباحث العقل العملي عند الشهيد أو نظرية التزاحم الحفظي، أو الظهورين الذاتي والموضوعي، أو نظرية القرن الأكيد، أو السيرتين العقلائية والمتشرعية وغير ذلك.

إلاّ أنّه ونظراً لضيق المجال سوف نقتصر هنا على الدراسة على الخط الأوّل أي الإبداعات العامة والمنهجية، أمّا الخط الثاني فيحتاج إلى دراسة أوسع.

الإبداعات المنهجية للشهيد الصدر

ويمكن هنا التركيز على مجموعة محاور قد تكون هي الأهم وهي:

المحور الأوّل: اللغة الأصولية

إذا أردنا أن نحاكم المرحلة الأساسية في تطوّر علم الأصول ـ وهي المرحلة التي بدأت بعصر الوحيد البهبهاني ـ فإننا نلاحظ اتسام هذه المرحلة بالتلاقح الشديد بين الدراسات العقلية والفلسفية وبين علم الأصول، مما قد يصحّ معه اعتبار المحقق الإصفهاني في «نهاية الدراية» بمثابة الذروة لهذا التفاعل، فقد تم استيراد عدد كبير من القواعد والمعادلات العقلية من الفلسفة الكلاسيكية، وتعداد النماذج الموجودة حالياً لتأكيد هذه الفكرة يحتاج إلى دراسة خاصة، ويتأكده إجمالاً كل من

يراجع أو يطّلع على هذين العلمين[١].

وقد أدى هذا النوع من الاستيراد ـ من الأصول ـ والتصدير ـ من العقليات ـ إلى انسياب اللغة الفلسفية إلى علم الأصول، فجرى استخدام نفس النسق المنطقي لتركيب الجمل كنسق الاتفاقية واللزومية، مانعتي الجمع والخلو... كما تمّ توظيف نفس المصطلحات الفلسفية والمنطقية كالوجوب والإمكان والضرورة والعلة والمعلول والوحدة والكثرة والمقتضي والشرط والمانع واعتبارات الماهية والجامعية والمانعية والعرض الذاتي والغريب والعدم الأزلي والسنخية والقوة والفعل والذاتي والعرضي والكلي والجزئي...

وهذه الظاهرة يمكن اعتبارها ظاهرةً طبيعية ومترقبة تبعاً لمنح الفكر الفلسفي والمنطقي الأرسطيين المرجعية الفكرية في تاريخ الفكر الإسلامي، وهذا معناه أنه لا يصحّ الفصل ـ إذا أُريد للتغيير أن يكون ثابتاً وعميقاً ـ ما لم تجر عمليات تعديلٍ أو توسيع للمرجعية المنطقية والعقلية لتشمل أنظمةً فلسفيةً ومنطقيةً أُخرى، وعند ذلك يتم تبدّل اللغة والخطاب بصورة تلقائية، وإلاّ فإنّ تبديل اللغة الأصولية سوف يكون أقل ثباتاً.

ووفقاً لذلك، يمكننا قراءة تجربة الشهيد الصدر في مجال إصلاح اللغة الأصولية وإنتاج سبك جديد تقريباً تميزت به كتاباته، فهو قد استبق مرحلة تعديل اللغة بتعديل البنى المنطقية والعقلية عنده الأمر الذي مكّنه من إجراء تعديل مستقر وراسخ، و هو ما سنشير إليه لاحقاً.

وعلى أية حال، فأبرز ما تميزت به اللغة الأصولية للشهيد الصدر أُمور هي:

(١) من الكتب المتتبعة في هذا المجال كتاب « الأُسس العقلية » للباحث المعاصر أستاذنا السيّد عمار أبو رغيف.

١. الشفافية والوضوح

فقد عمد السيد الصدر إلى تبيين الأفكار بلغة علمية ومبسطة نسبياً، كما امتازت لغته بالشفافية، إذ يشرح الفكرة فاصلاً بين أعمدتها ومصادراتها من جهة وبين بناها الفوقية من جهة أُخرى، كما يعمد كثيراً إلى إبراز الفوارق والمشتركات بين النظريات المختلفة ليبدّد بالتالي أي مساحة فارغة في التصوّر، وهذه الميزة ـ الوضوح والشفافية ـ تظهر جلياً في كتابيه «دروس في علم الأصول» و«المعالم الجديدة للأصول»، أمّا تقريرات درسه العالي فقد اختلفت بين تقريرٍ وآخر مع أنّها اتسمت بشيء من الإحكام الذي قد يفرض على المُراجع الكثير من الجهد أحياناً لتحصيل الفكرة.

غير أنّه لا بد هنا من ملاحظة أُمور:

أولاً: إجراء مقارنتين:

إحداهما: بين ما دوّن من أبحاثه حال حياته وما دوّن بعد ذلك، فإنه يلاحظ أن ما دوّن حال حياته كان أيسر عبارةً وأبسط لغةً وأكثر شفافيةً وأبعد تعقيداً من بعض ما دوّن بعد استشهاده كما هو الملاحظ في أبحاثه في التعارض[1]، وهذا يدلّل ـ من جهةٍ ـ على قناعته في أن يكون التدوين الأصولي لفكره ذا لغةٍ أكثر يسراً من اللغة التي جرى استخدامها في كفاية الآخوند ومقالات العراقي ودراية الإصفهاني، كما أنّه من جهة أُخرى يؤكد على الفارق بين الكتابة ونمط التقريرات الجارية في الحوزات العلمية والذي وإن حافظ على المعنى غير أن سبك الأفكار ونظمها قد يقع فيه شيء من المد والجزر مهما كان المقرّر دقيقاً في الضبط، والشهيد وإن لم يكتب بنفسه أبحاث التعارض كلّها إلاّ أنّه تابعها عن قربٍ شديد.

---

(١) السيد محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول ج٧.

وثانيتهما: بين التقريرات نفسها والفروقات الموجودة بينها من حيث السبك واللغة، وهو أمرٌ يؤكد على ما تقدم آنفا أيضاً.

ثانياً: إن الشهيد الصدر يصرّح[١] بإيمانه بمشروع التغيير التدريجي في اللغة الأصولية وهو مشروع يبدو منه أنّه يؤمن به في حالات كثيرة أُخرى، فهو يؤكد أن اللغة التي استخدمها لم تكن لتعبّر عن القناعة الكاملة التي كان يحملها للغة الأصول الأنموذجية، وإنّما سعى للتقدم خطوة واحدةً دون القفز وحرق المراحل بغية القيام بخطوات لاحقة على طريق لغةٍ أصولية أكثر حداثةً نظراً لموقفٍ حوزوي عام ومتحفظ إزاء التعديل اللغوي عامة.

ثالثاً: إن تقييم لغة الصدر الأصولية لابد أن يجري على أساس مقارنتها أيضاً بالواقع المحيط لا بصورة مجردة فحسب، ومن الواضح أن اللغة التي استعملها كانت أكثر وضوحاً وأجلى بياناً مما كان عليه الحال في الدراسات الأُخرى، مع الاعتقاد بأن تلك الدراسات كانت متفاوتةً في درجة الغموض والتعقيد، ففيما تقف نتاجات الآخوند والعراقي والإصفهاني والحكيم و... في طرف اللغة المعقّدة والمبهمة والمغلقة كانت جملة من عطاءات الميرزا النائيني أقل تعقيداً، أما السيد الخوئي فربما كان أكثر وضوحاً في بيانه من السيد الصدر نفسه.

٢. حداثة المصطلح والتعبير

يلاحظ في نتاجات الشهيد الصدر الأصولية استخدامه لمجموعة من المفردات التي لم يكن يجري تداولها في علم الأصول من قبل أو كان تداولها نادراً ومفرّقاً ومحدوداً، والعثور على كمية كبيرة من هذه المفردات والمصطلحات والصياغات

(١) دروس في علم الأصول الحلقة الأُولى: ٢٦؛ بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ١ـ ٢.

والتعابير يؤكّد مقولة أنه كان يحمل لغةً أصولية جديدة، كما تميزت هذه اللغة بأنها واكبت العديد من التعابير والمصطلحات التي كان يجري توظيفها في العلوم المعاصرة.

وكنماذج على ذلك ـ مع الفارق في الدلالة بين المصطلح ومجرد التعبير ـ يمكن ذكر مفردات: الموضوعية والذاتية، العنصر الكمي والكيفي، تراكم الاحتمالات، التداعي، وسائل الإثبات الوجداني والتعبدي، العنصر المشترك والخاص، عملية وعمليات، الاستنتاج، التولّد والتوالد، حق الطاعة، الروح القرآنية العامة، ضآلة الاحتمال، المرحلة والمرتبة الأسبق، التعارض المستقر وغير المستقر، التزاحم الحفظي، التعريف المدرسي، المسلك والاتجاه، المصادرات (بالمعنى الحديث للكلمة)، المبررات، الظروف، نموذج ونماذج، اليقين الذاتي والموضوعي، التكييف، التخريج الفني والصناعي، الموضوعات المركبة، التفاعل، التقلّص، سرعة حصول اليقين وبطأه، الظهور الذاتي والموضوعي، الصياغة، أصالة الثبات في اللغة، ظاهرة وظواهر، المعادلات، انسجام وتناغم، القرن الأكيد، مدرسة، الباحث، الهدف الفني، الارتكاز والمرتكزات، رقم اليقين، قانون وقوانين، الضابط العام أو الموضوعي، المحاولة والمحاولات، نظرية، فرضية، النتيجة المستحصلة، الموقف العملي، طبيعة التشريعات، الحق الذاتي، الشواهد التاريخية، الوظيفة العملية، الفكر البشري، الاستقراء، الطبع العقلائي، تحليل، المضعّف الكمّي والكيفي، دائرة ودوائر، مرجعية (بالمعنى الحديث لا الفقهي)، المعالجة والمعالجات... و غيرها مما قد يصعب إحصاؤه هنا.

إن هذا الكم الكبير من المصطلحات والصياغات النافذة في أصول الصدر والتي لم تستخدم في الماضي ـ إمّا اطلاقاً أو غالباً على مستوى هذا العلم ـ يشكّل

أكبر دليلٍ على كون الشهيد الصدر يمثل مظهر الإبداع والتجديد في علم الأصول؛ لأن ظهور لغة جديدة أمر مستتبَع وإفراز لتغييرات كبيرة في العقل والفكر في مرحلة متقدمة كما تؤكده الدراسات الحديثة، حتى لو كانت هناك مصطلحات تم استيرادها من علوم أُخرى كالفلسفة الحديثة أو الرياضيات؛ لأن مجرد القدرة على توظيف مصطلحٍ تولّد في علم ما داخل إطار علم آخر ومن ثمّ تبيئته هو بحد ذاته إنجاز كبير وعمل شاق إذا تكلّل بالنجاح ودون مضاعفات سلبية، وهو قفزة ملحوظة بواسطة قوانين التفاعل العلمي بين العلوم.

٣. النظم والترتيب

تميزت اللغة الأصولية للشهيد الصدر بنمط عرضٍ خاص وبنظم وترتيب مميزين، فهو ـ والكلام هنا بقطع النظر عن التقسيم العام للأصول ـ عندما يعرُض لمسألة من المسائل يذكر أولاً الاتجاهات فيها بعد أن يشرح مصب البحث، فيفصّل في كل اتجاهٍ اتجاه بشكل مستقل، وإذا كانت هناك نقطة غموض فيه يقوم هو بتبيينها وطرح المزيد من التعميق لهذا الاتجاه ومحاولات عديدة لإصلاحه وترميمه، وهذا ما يمثل قمة الموضوعية والأمانة، وإذا لاحظ أنّه قابلٌ لافتراض إشكالٍ له يطرحه على شكل صياغات متعددة ويبين كل صيغةٍ على حدة، ثمّ و بشكلٍ مفصّل يذكر الوجوه المدرجة أو التي يمكن أن تدرج لاثبات هذا الاتجاه، ثمّ يسجّل المناقشات مفروزةً عن بعضها البعض وغير متداخلة، حتى يصل بعد ذلك إلى مرحلة عرض تصوّره الخاص. وهذا النظم والترتيب الذهني والصياغي غالباً ما لا نجده في الأبحاث الأصولية؛ فبعضهم يذكر موقفه ثمّ يقول: «ومنه يظهر» و بشكلٍ موجز، وعلى القارئ نفسه أن يعرف كيف ظهر ما تأخر مما تقدم وتبدأ التحليلات، أو

يقول في نهاية البحث: «بقي شيء أو أُمور» ويذكر ما من شأنه أحياناً كثيرة أن يكون مندمجاً داخل تركيبة البحث نفسه، أو يعرض مجموعة مقدماتٍ ـ كصاحب الكفاية ـ وقد يصلح بعضها للاندراج ضمن البحث نفسه، وقد يصلح أن يكون مقدّمةً ما هو مدرج داخل البحث، أو يستأنف مطالب غير معنونة وبعضها استطرادي تحت «ثمّ انّه...» ويبرر استطراده بأدنى مناسبة، أو يعرض موقف الخصم دون اهتمامٍ به أو بشن حملة عنيفة عليه، أو...

وهذه المشكلات جميعا قد تفاداها الشهيد الصدر ـ بشكل كامل أو شبه كامل ـ ضمن طريقته في تقسيم المسألة إلى مجموعة فصول وعناوين، ومن ثمّ بيان الاتجاهات والصياغات والوجوه والتقريبات لتلك الوجوه والمناقشات والأجوبة والفروع التطبيقية على تقديره...، كل ذلك بشكلٍ متسلسل ومفروز ومحدّد ومعنون أيضاً.

٤. الجمع بين اللغة العلمية والبيانية

في علمٍ كعلم الأصول ـ عاش ردحا طويلاً من عمره متغذياً على لغة معقدة حتى صارت هذه اللغة بحكم القرن الأكيد كالجزء الذي لا يتجزأ من كينونة هذا العلم ـ في علمٍ كهذا تصبح محاولات الفصل بينه وبين لغته مسببةً لجملةٍ من المشكلات والفجوات، والتي أبرزها ما حصل فعلاً من بعض المحاولات التي سعت إلى إصلاح اللغة الأصولية ومن السطح، والتي تورّطت في التبسيط الذي وصل إلى حد افتقاده خصائص العرض العلمي المطلوب، من الاستيعاب والدقة والنظم والتخصصيّة، بعيداً عن اللغة الأدبية والخطابية وأمثالها من اللغات التي تسطّح النتاج الأصولي، ومن هنا تبرز الحاجة إلى التوفيق وإجراء المصالحة بين اللغة

العلمية الدقيقة واللغة البيانية الواضحة والشفافة، فلا تتعدى إحداهما على الأُخرى فيحلّ الغموض والإقفال أو الضبابية ولغة الخطابة والسجالات اليومية.

وهنا تظهر القوة في لغة الصدر الأصولية التي نجحت في تخطّي مسافة مهمّة في الإيضاح والبيان دون أن تفتقد علميتها الفائقة والقادرة على الاستيعاب والدقة، كما لا يخفى على من راجعها وسار في ثناياها.

٥. اللغة العلمية، التعليمية، التعريفية

امتازت العطاءات الأصولية للشهيد الصدر بعنصر التنوع المنهجي الناتج عن تعدد المخاطب الذي كان يلحظه الشهيد دائماً، ويمكن تقسيم نتاجاته على هذا الأساس إلى أقسام ثلاثة:

١ـ النتاجات التي اتسمت بطابع اللغة العلمية التخصصية، كما هي الحال في دراساته العليا، وطبيعة هذه الكتابات ككتابه «غاية الفكر» أو النتاجات المدوّنة كتقريرات درسه، تتطلب اختزال المقدمات الأوّلية للبحث وتتجاوز توضيح المصطلحات واعتبارها مفروغاً عنها غالباً، لأن المفترض في المراجع لها بلوغه درجة عالية نسبياً من البحث والتحقيق والدراسة، الأمر الذي يجعل من بسط المقدمات والمصطلحات أمرا لَغويّاً نسبياً، وباعثاً على تدني مستوى البحث والتحقيق، ومن هنا نجد أن هذا النوع من نتاجات الشهيد الصدر قد امتاز بالعمق والسبك المحكم للعبارة والعرض غير الاجتراري من دون أن يؤدي به ذلك إلى الإغلاق والتعقيد على ما تقدم.

٢ـ النتاجات التي اتخذت طابع الكتابة واللغة التعليمية المناهجية، أي تلك التي لاحظت في المخاطب خصوصية التدرج والتراتبية، وهي لغة نجدها واضحة في كتابه «دروس في علم الأصول»، وقد قل أو ندر وجود لغةٍ من هذا القبيل في

الوسط الحوزوي الأصولي آنذاك، سوى ما قدّمه الشيخ محمّد رضا المظفر في «أصول الفقه» و عطاءاتٍ جزئيةٍ أُخرى إلاّ أن أهم ما تميزت به الحلقات من عناصر تفوّق أمران نوجزهما:

الأول: إن مثل «أصول الفقه» إنما جاء ليسد خلأً في مساحةٍ دراسية محدّدة، كالخلأ الذي كان موجوداً بين «المعالم» و كتابي «الرسائل» و «الكفاية»، وبالتالي فهو يمثّل مجرّد جسرٍ يختلف في طبيعته عن كلتا ناحيتيه، فلم يكن ليحلّ المشكلة من جذورها، فيما كانت «الحلقات» تعبيراً آخر عن مشروع شامل يقف بديلاً عن المعالم والفصول والقوانين والرسائل والكفاية معاً.

فمشكلة الطالب ـ كما يقول السيد الشهيد نفسه ـ أنّه بعد دراسة أصول الشيخ المظفر يضطر للرجوع خطوةً إلى الوراء ليقرأ افكاراً أسبق تاريخياً تعود لمرحلة الأنصاري والخراساني[١].

الثاني: وهو من أهم خصائص «الحلقات»، ولعله ناجم عن الشمولية في مشروع السيد هنا، ألا وهو التدرج في العرض، سواء من ناحية اللغة التي تتمايز في الحلقة الثانية عن الأولى أو فيهما مع الثالثة، أو في الثالثة نفسها بقسميها الأوّل والثاني، أو من حيث ترتيب الأفكار من ناحية السعي قدر الإمكان لعرض الفكرة الأقل تعقيدا في مرحلة متقدمة على الفكرة الأكثر تعقيداً، أو بيان الفكرة التي تتحول داخل فكرة أُخرى إلى مصطلحٍ أو معطى مفروغ عنه بصورةٍ مسبقة، وهكذا خصوصية التوازن الكمي والكيفي على مستوى مرحلة واحدة فلا تفصّل في واحدةٍ وتوجز في الأُخرى سوى في التمايز الذي تتطلبه حساسية الموضوع، ومن هنا ركّزت الحلقات على المباحث الكبروية في الأصل والأمارة.

---

(١) دروس في علم الأصول، مصدر سابق: ١٩.

ولا نريد أن نطيل في مميزات «الحلقات» إلاّ أننا نريد أن نشير إلى عدم الموافقة على المقولة القاضية بأن هذا الكتاب كان منقوصاً لاسيما في مباحث الألفاظ، فإن هذه المقولة لم تلاحظ طبيعة تقسيم السيد الشهيد للأبحاث وفرزه الدليل العقلي عن المباحث اللفظية من جهة، وإدراجه كثيراً من مباحث العام والخاص والمطلق والمقيد والمفاهيم و.. في بحث التعارض من جهةٍ أُخرى، أما تغييب السيد الصدر لأبحاث من قبيل المشتق والصحيح والأعم والحقيقة الشرعية عن كتابه أو الاشارة الإجمالية لمباحث من قبيل دليل الانسداد، فلا أظن أنّه من سهو القلم كما ذهب إليه بعض المعاصرين[1]، وإنّما هو أمر متعمّد. ـ باحتمالٍ قويٍّ ـ وإن لم يبرره الشهيد نفسه في مقدّمته المطوّلة على الكتاب وربما لندرة الفائدة أو لموقفٍ ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وليس الهدف هو استيعاب ميزات أو نقائص هذا المنهاج الدراسي الذي وضعه الشهيد، إذ هذا يحتاج إلى إفراد بحث مستقل حول الكتب الدراسية الأصولية ليس هنا محلّه.

٣ـ النتاجات التي اتخذت لغة التعريف بعلم الأصول، وهي لغة مهمة جداً لعلنا نفتقد في تلك المرحلة مثيلاً لها، وقد عبّر عنها الشهيد بكتابه «المعالم الجديدة للأصول» الذي صرّح في مقدّمته أنه أدخل في حسابه حين تأليفه حتّى الهواة الذين يريدون الاطلاع على هذا العلم[2] دون أن ينخرطوا في السلك الحوزوي.

---

(١) الشيخ باقر الإيرواني، الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني ١: ٢٠٩، وكلامه مختصّ بالمشتق والحقيقة الشرعية والصحيح والأعم.

(٢) المعالم الجديدة للأصول، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمّد باقر الصدر ٣: ٧، ط ـ دار التعارف للمطبوعات.

وأغلب الظن أن هذه قفزة مهمة من السيد الشهيد لكسر الطوق عن علم الأصول في نطاق آلية التفكير الحوزوية عند الشيعة الإمامية، وبالتالي ـ لاسيما إذا صح ما نسب إليه ـ إشراك الشرائح المثقفة الأُخرى في الإسهام في تنمية هذا العلم، خاصّة تلك التي تلتقي تخصّصاتها مع البحث الأصولي كعلوم اللغة وفلسفتها وبعض فروع علم الفلسفة والمعرفة، وهو أمرٌ يؤمّن الطريق للأصول الشيعي للدخول إلى الجامعات والمراكز البحثية على غرار علم الأصول والشريعة السنيين، ودخول علم الأصول الشيعي إلى الجامعات له أثره الكبير في التعريف بهذا العلم وكسر احتكار الأصول فيها لصالح مدرسة معينة، كما يثري من نتاج هذا العلم نفسه على المدى البعيد.

وهذه الخطوة من السيد الشهيد ـ إذا جرى رفدها بخطوات أُخرى ـ يمكنها أيضاً أن تُحدث تقارباً بين الأصولين الشيعي والسني؛ لأن لغة الأصول الشيعي هي لغة مجهولة تماماً في الوسط السني[1]، وهو ما يشكل حاجزاً دون التفاعل المطلوب بين الأصولين والذي من شأنه في المحصلة النهائية ترشيد علم الأصول كله على مستوى الدائرة الإسلامية.

المشكلة الميدانية للغة الصدر الأصولية

غير أن هناك مشكلةً ميدانيةً عاشتها عطاءات السيد الشهيد في الوسط الحوزوي، وهي أنه قد عمل ضمن نظام المراحل ـ كما تقدم ـ على تحديث اللغة الأصولية، وهذا التحديث انطلق من طبيعة التحديثات التي طالت اللغة العربية في

---

(١) حسن حنفي، مجلة المنهاج، العدد ١٧: ١٥٣، ومقال حنفي هذا شاهد على مدى عجز حتى كبار المتخصصين السنة عن فهم المصطلحات والتراكيب الأصولية عند الشيعة.

القرن الأخير، وبالتالي فإن هذا التحديث الأصولي سوف يجعل علم الأصول في غربة داخل الوسط الحوزوي نتيجة عدم تعاطي أغلب الشرائح الحوزوية اللغة العربية الحديثة، ودراسات اللغة العربية في الحوزات هي في الغالب دراسات نظرية وليست عملية، فالحوزوي غير العربي لا يصل في نهاية المطاف غالباً إلّا إلى القدرة على فهم المتون الدينية القديمة أو ذات اللغة الخاصة دون أن يتجاوز ذلك إلى مرحلة فهم المتون الأخرى في العلوم الأخرى أو حتى المكالمة والحوار الميداني، وأغلب الظن أن غربة النتاج الأصولي للشهيد في الوسط الحوزوي غير العربي تعود إلى هذه النقطة بالدرجة الأولى، فلغته صعبة من هذه الناحية.

وهذه الملاحظة صائبة، وهي إن دلّت فإنما تدل على مشكلاتٍ في نظام التعليم اللغوي نفسه كما كان يراه الشهيد نفسه أو في عدم ترجمة متن الحلقات مبكّراً إلى اللغات الأخرى بما يمكنه أن يعكس نفس الدور الذي يلعبه هذا الكتاب.

المحور الثاني: تقسيم علم الأصول

يمتلك العلم كينونته حينما يتحوّل من مجموعة مسائل متباعدة متفرقة إلى مجموعة مباحث منتظمة ومرتبة، ويحتل ترتيب وطرز الفرز للموضوعات والأبحاث مكانةً هامةً في دفع عجلة تنامي هذا العلم أو العكس، فُرب نسقٍ تبويبيٍ معينٍ يؤثر في شلّ حركته كلياً أو جزئياً، وربّ تقسيم معين لمسائله يبعده عن غرضه أو العكس أو يحدث فيه إعاقةً ما تحوّله إلى علمٍ قلق غير منتظم الخطى، وبالتالي فتحديد أن هذا البحث أو ذاك أين يجب وضعه هو أمر ضروري منهجياً.

ومن هنا يأتي دور المنهجة وتنويع الأبحاث الأصولية في طليعة اهتمامات الساعين إلى إجراء تغييرات بنيوية فيه تدفعه إلى مزيد من الإنتاج والإثمار.

١. التقسيم المعروف لعلم الأصول

قسّم علم الأصول مدرسياً تقسيماً رباعياً مشهوراً هو:

١ ـ ما يرتبط بما يوصل إلى الحكم الشرعي بعلم وجداني كالعقليات.

٢ ـ ما يوصل إليه بعلم تعبدي جعلي، وهذا على قسمين:

أ ـ البحث الصغروي، وهو يشمل مباحث الألفاظ وما يتعلق بها.

ب ـ البحث الكبروي، وهو يشمل مباحث الحجج والأمارات.

٣ ـ ما يرتبط بالوظيفة العملية الشرعية، ويشتمل مباحث الأصول الشرعية.

٤ـ ما يرتبط بالوظيفة العقلية، ويشمل الأصول العقلية كقاعدة قبح العقاب[(١)].

وأمام هذا التنويع للمباحث الأصولية عمد الشهيد إلى محاولة إحداث ثغرات معينة فيه من خلال إثارته التساؤل التالي: ماذا يراد من وراء هذا التقسيم لعلم الأصول؟ هل نهدف إلى مجرد عملية تجميعية للمسائل في أربع دوائر كبيرة أو أكثر، أو أن وراء تقسيمنا هذا فرضية ومصادرة ما تجعل من هذا التقسيم قائماً على أساس منهجٍ محدد يفرض رباعيته تارةً، كما يتطلب ترتيباً معيناً للمسائل من حيث التقديم والتأخير أُخرى؟ ووفقاً لذلك سجل الشهيد انتقاداته الخاصّة على هذا التقسيم[(٢)].

وهذه النقطة من السيد الشهيد في غاية الأهمية والدلالة؛ لأن إجراء تعديلاتٍ في جسم علمٍ من العلوم رهين لتغيّرات بنيوية في هذا العلم، إما طرأت عليه من داخله نتيجة النمو التصاعدي الكبير أو من خارجه نتيجة ظهور علومٍ أُخرى تعهدت بصورةٍ أكثر تخصصية بمعالجة بعض ما كان يعالجه هذا العلم، أو ضمور

---

(١) بحوث في علم الأصول ١: ٥٥. «تمهيد في مباحث الدليل اللفظي»، الشيخ حسن عبدالساتر ١: ١١٥ـ١١٦.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ٥٦، ٥٧.

علومٍ أُخرى سبب انسحابها من الميدان المعرفي ـ لسبب أو لآخر ـ التزام العلوم المتبقية بمعالجة تِركتها، ولا يطرؤ على علمٍ من العلوم تعديل في التقسيم والتبويب إلاّ إذا لاحظ العلماء خصوصيات معينة في هذا العلم لم تلاحظ بنفس الدرجة من قبل.

وهكذا الحال في علم الأصول، فإن تشييد البهبهاني ومن لحقه لنظريات كبرى في مسألة الأصل العملي وتحليله والعلاقة بينه وبين الأمارة، أدى في خاتمة المطاف إلى ظهور فرزٍ جديدٍ لهذا العلم على يد الشيخ الأنصاري انسجاماً مع ما صارت تستدعيه طبيعة ومستوى الموضوعات.. وهكذا، وهنا يلاحظ في أُطروحة الشهيد اشتمالها على ميزاتٍ فنية تستجيب لهذا الواقع الموجود في علم الأصول كما سنلاحظ إن شاء الله تعالى.

٢. التقسيم المقترح

وفي إطار وضعه للصيغة الأنسب قدّم الشهيد الصدر اقتراحين اثنين لكلٍّ منهما ميزاته[١]، إلاّ أنه لاحظ وجود ثغرتين في كلا التقسيمين المقترحين، انسجاماً مع نتائجه الأصولية الخاصة، فهو من جهةٍ يرى أن مباحث القطع ليست مباحث أصولية؛ لأن المسائل الأصولية نفسها تعتمد هي الأُخرى على حجية القطع فلا يمكن ان تكون منها طبيعةً، ولهذا صنّف حجية القطع كأحد الأصول الموضوعية لهذا العلم، ولأجل ذلك استبعدها عنه جاعلاً إياها ضمن مقدمةٍ أو مدخلٍ لعلم الأصول.

(١) يراجع حول تقسيمه كلّ من: بحوث في علم الأصول ١: ٥٥ـ ٦٢، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي ١: ١١٥ـ ١٢٥، مع بعض الاختلافات بين التقريرين، وقد اعتمدنا أكثر على الأوّل منهما.

وعلى خط آخر لاحظ أن حركة الأصول ـ بحسب ما رسم له في تعريفه ـ تتجه ناحية استنباط الحكم الشرعي، وهذا يعني أن الحكم الشرعي مفروض كهدفٍ ووُجهةٍ لهذا العلم، وبالتالي ليس داخلاً ضمن مسائله، وهذا معناه أنه من الضروري إدراج مباحث الحكم الشرعي وتعريفه وتقسيمه وحقيقته وأحكامه في المقدمة نفسها، بدل أن تبقى هذه التصورات مبعثرة في ثنايا علم الأصول، لاسيما في مباحث الاستصحاب.

وعلى أية حال فقد ذكر صيغتين هما باختصار:

الصيغة الأُولى: يقسم علم الأصول إلى قسمين:

الأول: الأدلة، وتدرس على الشكل التالي:

١ـ الأدلة الشرعية، وتقرأ فيها مباحث:

أ ـ الدلالات.

ب ـ الصدور.

ج ـ الحجية.

٢ ـ الادلة العقلية، وتقرأ فيها:

أ ـ القضايا العقلية وتحديدها صغروياً.

ب ـ حجية الدليل العقلي كبحث كبروي.

الثاني: الأصول العملية، وتدرس كما يلي:

١ ـ الأبحاث العامة في الأصل، حقيقته، أقسامه، علاقاته...

٢ ـ الأبحاث المتعلقة بالشبهة البدوية كالبراءة والاستصحاب.

٣ ـ الأبحاث المتعلقة بالشبهة المقرونة بالعلم كالاشتغال والأقل والأكثر، ثم

وفي الخاتمة تعالج مباحث التعارض.

الصيغة الثانية: يقسم الأصول تقسيماً خماسياً كالتالي:

١ـ مباحث الألفاظ وما يرتبط بالظهورات اللفظية والسياقية والحالية.

٢ ـ مباحث الاستلزام العقلي سواء المستقلات وغير المستقلات.

٣ ـ مباحث الدليل الاستقرائي من إجماع وشهرة وتواتر وسيرة، وتُقدم لها مقدمةٌ حول الاستقراء وخصائصه.

٤ ـ مباحث الحجج، وتعالج فيها الأمارات والأصول مع مقدّمةٍ حول حقيقتهما وأحكامهما وعلاقاتهما.

٥ ـ مباحث الأصول العقلية العملية.

ثم خاتمة في التعارض.

حول الصياغتين المقترحتين في تقسيم السيد الصدر

أـ تمتاز الصيغة الأُولى بمراعاة طبيعة حركة الفقيه ميدانياً، فهو يتعامل أولاً مع الدليل وثانياً مع الأصل عند عدم الدليل، وهذا الامتياز هو أساس هذا التقسيم عند الشهيد، أما الصيغة الثانية فهي تمتاز بفرز كل ما يلتقي في منهج بحثٍ واحد كالألفاظ والعقل والاستقراء، وهو الركن الذي طرح على أساسه هذا التقسيم.

ب ـ تتفق الصياغتان في مقدّمية مباحث القطع والحكم الشرعي، وخاتمية مباحث التعارض.

ج ـ تدمج الصيغة الثانية بين الأمارات والأصول الشرعية، فيما تفصلهما الصيغة الأولى فصلاً واضحاً، والعكس هو الصحيح؛ إذ تدمج الصيغة الأولى بين الدليل العقلي والاستقرائي فيما تميزهما الصيغة الثانية، وهذا التمييز سببه ملاحظة تطورات

نظرية الاحتمال في الأصول عند الشهيد الصدر كما سنلاحظ فيما بعد.

د ـ الصيغة الأولى أقرب إلى المنهج القديم في الأصول، وقد اقترب منها السيد الصدر في المعالم والحلقات، وهو ما يكشف بدرجة معينة عن ميله على تربية الطالب وفق الصيغة العملية، أما الصيغة الثانية فهي أقرب إلى المنهج الحديث في الأصول والتي اعتمدها الشهيد في دراساته العليا.

هـ ـ ركزّت الصيغة الأولى على فتح قسمٍ خاص لتعريف الأصل العملي وحقيقته وميزاته وأحكامه تماشياً مع التطورات الأصولية على هذا الخط، فيما جعلته الصيغة الثانية مقدمةً للقسم الرابع الذي تتلاقى فيه الأمارات بالأصول.

إلى غير ذلك من خصائص عامة أوجزئية في هذين الاقتراحين.

وبقطع النظر عما تقدم، فإن ما يكشف عنه وضعُ اقتراحين للتقسيم هو أن الشهيد الصدر إما أنه لم يحسم موقفه من الموضوع نتيجة الميزات الهامة لكل تقسيم مما لا مجال للجمع بينها في تقسيم واحد بنظره، أو أنه حسم الموقف لصالح تقسيم دون آخر، لكنه كان يتحين الفرصة للتطبيق الميداني الشامل له، والكاتب يرجح ـ تخميناً ـ أن يكون ميل الشهيد أكثر نحو الصيغة الأُولى، انسجاماً مع نظرية المراحل عنده، لأنه من المستبعد أن يتبنى الشهيد صيغةً تعود إلى حدٍّ معينٍ لمرحلة ما قبل الأنصاري لصالح المراحل الدراسية الأُولى، ثم يقفز بالطالب إلى نمطٍ مختلف لهذا العلم في مرحلة التحقيق والبحث الخارج، لاسيما وأن الصيغة الأُولى هي الأبعد عن الواقع العلمي في زمانه، وهذا يعني أنه طبّق الاقتراح الأكثر ميلاً له في المراحل الدراسية الأُولى كخطوةٍ أولية مقدورة نسبياً، ولعله كان يأمل في أن يجري تطبيقها لاحقاً وتدريجياً في مراحل أعلى، وإلاّ فتعدد الصيغ بين السطوح والخارج عند الشهيد إذا كان صيغة نهائية لديه سوف يشكّل بنفسه مشكلة منهجية وفنية.

المحور الثالث: علم التاريخ الأصولي

دراسة تاريخ العلوم واحدة من فروع العلم الهامّة والتي جرى التركيز عليها بشكل ملفت في القرون الأخيرة، وقد تولّد عن الاهتمام بدراسة التاريخ العلمي نزعة خاصة بنت لنفسها أركاناً فلسفية، وصارت تقرأ الأفكار والنظريات قراءة تاريخية، وهي قراءة تختلف من حيث طبيعتها وبنيتها وقواعدها ومصادراتها عن القراءة المعروفة للأفكار.

وتؤثر قراءة التاريخ العلمي في فهم الباحث لنظريات وأفكار هذا العلم، كما تحدد سير تطور هذه النظريات ومراحله، وبالتالي المؤثرات الفكرية التي ولّدت هذا التوجّه أو ذاك، وهي مع ذلك كلّه قادرة على شرح العلاقات والارتباطات القائمة بين الأفكار المختلفة داخل هذا العلم من ناحية، والعلاقات والتفاعلات الموجودة بين هذا العلم نفسه وبقية العلوم الأُخرى من ناحية ثانية.

ومن اللافت للنظر أن علم الأصول الشيعي قبل الصدر ندر أو لعلّه انعدم وجود محاولة جادّةٍ لقراءته تاريخياً بعيداً عن مجرد نسبة هذا القول إلى فلان وذاك إلى آخر، واستشراف مراحل نموّه إلى ما وصل إليه فعلاً، بالرغم من أن هذا الجانب من المطالعة لهذا العلم هو جانب مهم جدّاً، لاسيما فيما يتعلق بالدراسات المقارنة والمقارِبة سواءٌ بين الاتجاهات والمدارس الأصولية الشيعية كالأنصاري والبهبهاني أم شخصياتٍ من قبيل العراقي والخوئي والطوسي والإصفهاني والقمي و... أو حتى بين الأصولية والإخبارية، أو بين الأصول الشيعي والسنّي، لاسيما بعد عصر الانفراد والانفصال، وهو ما يمكنه أن يولّد لنا علم الأصول المقارن أو أصول الخلاف على غرار الفقه المقارن.

ولا تختص الدراسة التاريخية بتلك التي تستوعب حركة العلم كلّه، بل تشمل حتى قراءة تاريخ نظرية معينة كنظرية الانسداد أو حجية خبر الثقة او الاقتضاء والعلية في العلم الإجمالي أو الحكومة والورود... كما تشمل دراسته تاريخياً تفاعلاته مع العلوم الأخرى، لاسيما الفلسفة واللغة والكلام، وهو ما أُطلقت كلماتٌ كثيرة فيه تفتقر ـ حتى لو أصابت ـ إلى دراسات وأرقام مفصّلة.

وبالعودة إلى الشهيد الصدر فإنه يمكن اعتباره أحد مؤسّسي علم التاريخ الأصولي إلى حد كبير في النطاق الشيعي، فقد درس في «المعالم الجديدة» علم الأصول بمجمله دراسة تاريخية، كما قرأ في أبحاثه الأخرى مجموعة مطالب حساسة في هذا العلم من هذه الناحية أيضاً، كدراسته لظاهرة التعارض وأسبابها التاريخية[١]، أو لفكرة الأصل العملي، أو قبح العقاب بلا بيان[٢]، أو لتطور فكرة الاجتهاد والتي عالجها في المعالم[٣] والدروس[٤].

وقد تلى الصدر مجموعة من الباحثين ـ بعضهم من أبناء مدرسته ـ قاموا بجملة دراساتٍ لتاريخ علم الأصول من عدة جوانب، ومع ذلك فما يزال هذا الجانب ضعيفاً نسبياً في الوسط العلمي.

ونأخذ هنا ـ باختصار ـ نماذج ثلاثة فقط تشرح بعض إنجازات الصدر على هذا الصعيد، وهي:

النموذج الأوّل: وهو الدراسة التاريخية المستوعبة لعلم الأصول، والتي عرضها

(١) بحوث في علم الأصول ٧: ٢٨ـ ٤١.
(٢) المصدر السابق ٥: ٢٥ـ ٢٦، المباحث ٣: ٦٤ـ ٧١.
(٣) المصدر السابق: ٢٨ـ ٣٥.
(٤) المصدر السابق: ٢٤٩ـ ٢٥٥.

الشهيد في «المعالم»[١]، ولا مجال لملاحقة هذه الدراسة مفصلاً هنا، إلّا أننا نوجزها ـ باختصار شديد ـ حيث اشتملت على الخطوات التالية:

أ ـ تحديد مولد علم الأصول حيث لاحظ الصدر انفصال الأصول عن الفقه تدريجياً بعد بروز العناصر المشتركة امام الفقهاء، وتميّزها عن جملة المسائل الفقهية المتحركة، وتعود بذور الأصول عنده إلى عصر الأئمة عليهم السلام.

ب ـ دخول علم الأصول عصر التأليف زمن الشيخ المفيد والسيد المرتضى و...

ج ـ حدوث القفزة الكبرى على يد الشيخ الطوسي على صعيد الإنتاج الكمي والكيفي، وجمود الأصول نسبياً عقيب وفاته.

د ـ كسر هذا الجمود على يد ابن إدريس الحلي بعد مضي قرنٍ من الزمن.

هـ ـ ظهور الحركة الإخبارية والاتجاهات المعارضة للعقل.

و ـ انتصار المدرسة الأصولية بعد ذلك على يد الوحيد البهبهاني، والذي ما تزال تداعياته مستمرة حتى اليوم.

ميزات قراءة الشهيد الصدر التاريخية

وقد امتازت هذه الدراسة بجملة عناصر أهمها:

١ـ رجوع الشهيد الصدر إلى المصادر الرجالية الناصّة على مؤلفات أصحاب الأئمة عليهم السلام ليتكشّف منها طبيعة التأليفات المتداولة في تلك الفترة، ليؤكد من خلالها على وجود علم الأصول ـ كبذور ـ آنذاك، وهذه طريقة مهمة لتكشف طبيعة الظروف والاهتمامات والإشكاليات المثارة في حقبة زمنية معينة.

٢ ـ تجاوز مرحلة الأدلة التاريخية على ظهور علم الأصول إلى الأدلة التحليلية

---

(١) المصدر السابق: ٥٢ـ ٩٤.

التي تفلسف هذا التكوّن، حيث يؤكد الصدر على العامل التاريخي في احداث تداعيات تفضي بصورة تلقائية إلى ظهور هذا العلم، فالبعد عن عصر النص وتجدد الوقائع، وصعوبة الحصول على أجوبة مباشرة للتطورات الحاصلة أدت إلى ولادة هذا العلم، فهو إذاً ضرورة تاريخية، والضرورة التاريخية هذه لها جملة مستلزمات أشار إلى بعضها الشهيد نفسه في مطاوي بحثه. وبصورةٍ عامة يلاحظ في دراسته التاريخية التركيز على الجانب التحليلي للتاريخ زائداً على الوثائق التاريخية نفسها، وهي ميزة جديدة لفتح الباب أمام تاريخٍ أصوليٍّ مدروس وليس فقط موثّقٍ، أي لتاريخ تحليلي توصيفي معاً.

٣ ـ قراءة الجمود الأصولي بعد الشيخ الطوسي قراءة نفسية ـ اجتماعية من جهة، وظرفية خارجية من جهة أُخرى، إذ قرأ الشهيد طبيعة شخصية الشيخ الطوسي، ومدى حضورها في الأوساط العلمية ليرجّح أن القداسة التي تمتعت بها هذه الشخصية تركت آثاراً نفسيةً على الجيل العلمي التالي، ممّا أدى إلى جمودٍ نسبيّ بعد وفاتها.

وعلى خط آخر، هجرة الشيخ الطوسي إلى النجف قبل حوالي اثني عشرة سنة من وفاته، وتأكيد المراجعة للوثائق التاريخية على عدم التحاق تلاميذه به، يدل على أن ذلك أدى إلى ضعف حوزة بغداد لافتقادها شخصية الطوسي، في حين كانت حوزة النجف ما تزال إلى وفاته في دور الطفولة، الأمر الذي استدعى عيوباً لفترة الانتقال هذه تمثّلت وتجسّدت في الضمور النسبي لهذا العلم (وغيره). وهذا النوع من القراءة للتفاعلات المحيطة في التأثير على علمٍ ما، والخروج من تحليل هذا العلم تحليلاً داخلياً فقط وكأنه ليس كياناً نامياً في محيط، هذا النوع مهم جداً، ولعله لا سابق له على مستوى الدراسات الدينية في هذا العلم في الوسط الحوزوي.

٤ـ الدخول في مقارناتٍ تاريخية لتفسير عدم تشابه بعض الظواهر المتقاربة، وهو ما طبّقه الشهيد في موارد أبرزها:

أ ـ فيما يتعلق بولادة الأصول الشيعي والسني، حيث ألقى الشهيد بعنصر الضرورة التاريخية لتولد الأصول، على كل من الأصولين الشيعي والسني واستطاع أن يفسر السبب الطبيعي لتأخر ظهور الأصول الشيعي عن السنّي، والذي اعتبره انقطاع عصر النص مبكّراً بالنسبة لأهل السنة، ولهذا لمّا وصلوا إلى النصف الثاني من القرن الثاني الهجري اختمرت عندهم الدوافع الطبيعية لولادة هذا العلم، فيما كان الشيعة الإمامية في تلك الفترة لا يزالون يعيشون عصر النص الذي يُقصي الضرورة التاريخية المتقدمة.

ب ـ فيما يتعلق بالسبب الذي أوقف عمليّة الجمود عند الشيعة بعد قرنٍ من وفاة الشيخ الطوسي، فيما لم يرتفع هذا الجمود عن الأصول السنّي لقرونٍ عديدة، وقد أرجعه الصدر إلى سببين[1] هما:

الأوّل: إن جمود الأصول السنّي جاء عقيب وصوله إلى مرحلة الشيخوخة فيما كان جمود الأصول الشيعي نتيجة مخاضات الانطلاق، وهو ما يمكنه أن يفسّر الفارق بينهما.

الثاني: وهو سبب يكشف عن عمقٍ لدى السيد الشهيد، إذ ربط في عمليةٍ تحليليةٍ بين المثقف والفقيه السني وبين السلطة، واعتبر أن خوار الدولة الإسلامية أدى إلى جمود المسار الفكري نظراً لنمط علاقةٍ خاصة وخاطئة بين الفقيه والسلطة، وهو ما لم يحصل في الأصول الشيعي نظراً للموقف الكلامي الحذر من موضوعة السلطة في الفكر الشيعي عموماً.

---

(١) مع فتحه المجال لأسباب أُخرى.

٥ ـ التأكيد على العامل السيكولوجي في ظهور الحركة الإخبارية بما لا مجال لتفصيله هنا، وهو التفاتٌ هام بضمّه إلى إدخاله هذا العامل في تفسيراتٍ أُخرى يدلّل على أن الشهيد الصدر يؤمن بتأثيرات العوامل النفسية والاجتماعية في ظهور الأفكار، وأن النظريات ليست دائماً وليدة مقدّمات علمية محضة، من دون أن يعني ذلك سلب الثقة بتلك النظريات، وهذه معادلة أساسية في علم المعرفة وفلسفتها المعاصرين.

٦ـ تقديم تصوّرٍ مقاطعيٍ لعلم الأصول يقسّمه إلى مراحل ثلاث وفق إطلالةٍ شاملةٍ:

المرحلة الأُولى: العصر التمهيدي الذي يبدأ من زمن ابن عقيل وابن الجنيد وحتى الشيخ الطوسي.

المرحلة الثانية: عصر العلم، وهو عصر الاختمار، ويبدأ من الشيخ الطوسي وحتى الوحيد البهبهاني رحمه الله.

المرحلة الثالثة: عصر الكمال العلمي الذي بدء بانتصار المدرسة الأصولية على يد الوحيد وما يزال حتى يومنا هذا.

وقد برّر الشهيد جعل الشيخ انطلاقةً لعصر جديد بالعطاء الكمي والكيفي له في كتابه «العدة في أصول الفقه»، كما أن السبب في جعل الوحيد منطلق العصر الأخير هو تشييده أكبر نظريات علم الأصول في الأصل العملي وحقيقته ووضع الحدود الفاصلة بينه وبين الأمارات.

وفتحاً للباب أمام تقسيماتٍ جزئيةٍ أضيق دائرةً لم يُلغ الشهيد امكانية إجراء تقسيماتٍ أُخرى لكلّ عصرٍ من العصور الثلاثة، حيث قسم الأخير إلى ثلاثة أجيال بدءاً بتلامذة الوحيد ككاشف الغطاء وبحر العلوم والسيد الطباطبائي، مروراً

بتلاميذهم كشريف العلماء والمولى النراقي، وصولاً للشيخ الأنصاري.

النموذج الثاني: دراسته لتاريخ فكرة الأصل العملي، حيث لاحظ أن الأصول السني قد أكثَ من التركيز على مباحث الأدلة المحرزة وأنواعها فيما لم يكن الحال كذلك عند الشيعة، إلاّ أن فكرة الأصل في الأصول الشيعي لم تكن بذلك الوضوح عند المتقدمين، إذ أُدرجت البراءة في دليل العقل زمن ابن إدريس وابن زهرة، كما أُدرج دليل الاستصحاب نفسه في العقل بعد ذلك، وأُلحقت البراءة بالاستصحاب، كما يلاحظ لدى المحقّق الحلي والشهيد الأول استخدامهما نسقاً برهانياً لإثبات البراءة كعدم الدليل دليل العدم، وفي خضم هذا التشويش تبرز نصوص عند السيد جمال الدين شارح الوافية تبدأ برسم حدودٍ بين الأصل والأمارة، ويستمر الحال إلى زمن الوحيد والشيخ محمد تقي صاحب الحاشية حيث نجحا في إجراء ترسيمٍ هام لهذين المصطلحين أدى إلى تبدل صياغة علم الأصول عموماً على يد الشيخ الأنصاري، وخرجت الأصول العملية من دليل العقل لتتواجه والأمارات كلها فيما بعد[1]. وقد وظّف الشهيد الصدر هذه الدراسة التاريخية وكذلك دراسته الأخرى للبراءة العقلية[2]، في دعم ما شيّده من مسلك حق الطاعة؛ إذ بتحليله التاريخي هذا نجح ـ من وجهة نظره على الأقلّ ـ في سلب القداسة العقلائية عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان حينما أكد أن الفهم الأصولي للبراءة لم يكن متطابقاً في بنيته ومفاد القاعدة كما تؤكّد المطالعة التاريخية، وإنما كانت البراءة تعبيراً آخر عن دليلٍ عقلي مستقل على الحكم الشرعي لا قانوناً يفترض فقدان هذا الدليل، وهذا

(١) البحوث ٥: ٩ ـ ١١، مباحث الأصول ٣: ١٩ـ ٢٣.

(٢) المصدر السابق: ٢٥ـ ٢٦، مباحث الأصول، ٣: ٦٤ـ ٧١.

توظيف مهم للتاريخ الأصولي في تدعيم وجهات نظر أصولية داخلية، ربما لو وسعنا من نطاق استخدامه لتكشفت أمامنا حقائق جديدة.

النموذج الثالث: دراسته للمكوّنات التاريخية، العلمية، النفسية لتبلور فكرة السيرة في علم الأصول[1]، فقد لاحظ أن الفقهاء باصطدامهم أحياناً بأدلةٍ قد تؤدي بهم إلى الالتزام بنتائج مستغربة يتمسكون بما يسمّونه بالمسلّمات أو لزوم تأسيس فقه جديد وغير ذلك من العبارات، وفي الحقيقة فإن هذه الأدلة التي يستبعدون بها إفتاءاتٍ معينةٍ ناجمة عن حالة نفسية لدى الفقيه تمنعه من الخروج بنتائج مستهجنة في الوسط الفقهي، وقد تم التنظير أصولياً لتغطية هذه الحالة بمجموعة مباني أصولية كمبنى الشهرة الفتوائية والإجماع لاسيّما المنقول وجبر الخبر الضعيف بعمل الأصحاب أو وهنه صحيحاً بإعراضهم... فقد كان الفقيه محتمياً بمثل هذه المباني لسدّ هذه الثغرة النفسية المقلقة، إلاّ أن مجيء المتأخرين ـ وعلى رأسهم الشيخ الأنصاري ـ قلب المعادلة، إذ أُطيح بجملةٍ هامة من هذه المباني لاسيما الإجماع المنقول، واستمر الوضع إلى أن جاء السيد الخوئي ففنّد نظريتي الانجبار والوهن.

لكن الفقه لم يتأثّر في البداية بهذا التعديل الأصولي، فظهرت مفارقات عدة بين سلوك الفقيه كفقيهٍ وسلوكه كأصولي، فهو ينكر شيئاً في الأصول غير أنه يتعبّده في الفقه وما ذلك إلاّ لحالة التحرّج النفسية هذه، والتي يبررها الشهيد بجملة مبررات، وتصاعد الأمر إلى أن اتجه السيد الخوئي ناحية إلغاء هذه الازدواجية فطبق في الفقه كثيراً مما آمن به في الأصول.

بيد أن انسحاب هذه المباني وتراجعها لم يحُل دون إلقاء الحالة النفسية للفقيه

(١) مباحث الأصول، ٢: ٩٣ـ ٩٧و ١٣١ـ ١٣٤.

بثقلها وبصورة متواصلة، فخرجت من بين الأنقاض نظرية السيرة التي لاحظ الشهيد ـ وهي ملاحظة جديرة بالاهتمام ـ أن فقهاء مرحلة ما قبل الأنصاري لم يكونوا ليستعينوا بمفهومٍ كمفهوم السيرة في حين صارت السيرة في الوضعيات الفقهية ما بعد الأنصاري تشغر حيزاً أساسياً من أكثر الأبحاث الفقهية، لاسيما غير العبادات.

والسيد الشهيد في دراسته هذه وإن لم يهدف إلى انتقاد الفقهاء في سلوكهم هذا بل قدم له عدة مبرراتٍ خاصّة على مبانيه المعرفية، غير أنه قرأ الأفكار قراءةً حديثة، ربما لم يكن لها عين ولا أثر بهذه الصورة في الأبحاث الأصولية.

المحور الرابع: توظيفية علم الأصول

بُعيد المزاوجة التي بدأت منذ عصر الوحيد البهبهاني بين الفلسفة والأصول تأثر الأخير بما يمكن تسميته بالهادفية الفلسفية، فعلم الفلسفة الكلاسيكية[1] علم مستقل ثابت بذاته لا يصّنف كجزءٍ من العلوم الاستطراقية سوى من حيث طبيعة العلاقة بين العلوم التي تجعل من بعضها مستهلكاً لمعطيات البعض الآخر كمبادىء تصديقية وأصول موضوعة ومصادرات قبلية له، ولم تستطع الفلسفة أن تجد تجسيداً عملياً لذاتها في الواقع الإنساني إلاّ من خلال توظيف العلوم الأخرى لنتائجها، ولهذا بقيت من حيث ذاتها علماً نظرياً تجريديّاً لا يرى نفسه مسؤولاً عن حلّ مشكلةٍ في الواقع مباشرةً أو بالواسطة سوى مشكلة كشف أسرار الوجود العام، ولهذا كان موضوع الفلسفة «الموجود بما هو موجود» وغايتها مجرد معرفته كذلك، لا بما هو مؤثر وفاعل ومنتج، وقد أضفت هذه الطبيعة الخاصة على

(١) حينما نتحدث هنا عن علاقة الأصول بالفلسفة، فالمقصود الفلسفة الإسلامية.

الفلسفة الإسلامية طابعاً انفرادياً وأقصت الفيلسوف في الغالب عن أي مسؤولية ميدانية.

ونظراً لكون العلاقة بين الفلسفة والأصول ـ لاسيّما في بدايات التفاعل ـ أحادية الجانب غالباً لا جدلية تفاعلية، كان من المتوقّع ان تُلقي بثقلها ونمطها وأساليبها وأهدافها على الأصول، وهو ما ترك أثره في تحوّل الجهد الأصولي في بعض الأحيان من جهدٍ عملاني إلى جهدٍ نظري، فصار هَمُّ الأصولي تحقيق الحق في المسألة الفلانية، ولم يعُد مرماه معرفة مدى الآثار الناجمة عن هذه النتيجة، وما هو الذي تهدف له على المستوى الفقهي، وهو أمر ـ له أسبابه الأخرى أيضاً ـ سبّب إعادة إنتاجٍ للأصول من علم خدماتي يُهدف منه تصحيح المسار الفقهي وحل مشاكله فقط إلى علمٍ استقلالي يُطلب منه أحياناً مجرد شحذ الذهن وتنمية المعرفة لغرضها فقط.

وأغلب الظن أن هذا كان واحداً من أسباب ظهور مشكلةٍ أخرى، ألا وهي مشكلة عدم التمايز الطبيعي لهذا العلم عن مجموعة العلوم الأخرى الفلسفية والكلامية والفقهية و...، ولعلّ من ذلك ـ والأمثلة قابلة للبحث ـ دخول مسائل العقل العملي والتحسين والتقبيح والجبر والاختيار وبعض مطالب التجري مما هو من الأبحاث الكلامية الفلسفية، وهكذا قاعدة لا ضرر ولا حرج والميسور لا يسقط بالمعسور وقاعدة الفراغ والتجاوز وأصالة عدم التذكية والقرعة ومباحث الاجتهاد والتقليد مما هو فقهي في أغلب جوانبه، وكذلك مسائل الطلب والإرادة والعرض الذاتي والغريب وموضوع العلم واعتبارات الماهية مما هو في أساسه فلسفي منطقي...

ولعل عدم وضع الأصولي الغاية الأصولية المقرّرة نصب عينيه من شأنه أن يتسبب في فتح الباب أمام صنوف المطالب العلمية الأخرى التي قد لا تهمّه من حيث هو أصولي، وإنما تشبع رغبته في التحليل والتعمق، ويمكن أيضاً أن يكون لانحسار حضور العلوم الأخرى لاسيما الفلسفة والكلام كعلوم مستقلة.. في الاوساط العلمية الفقهية في القرون الأربعة الأخيرة دوراً في لجوء الأصولي إلى معالجة بعض المطالب ـ التي تندرج تحتها ـ داخل علم الأصول إذ لا مكان آخر متوفر غيره.

وعلى أية حال، فالسؤال المطروح هو: ماذا فعل الشهيد الصدر إزاء إشكاليتي العملانية والانضباطية في الأصول؟ وماذا كان موقفه؟

توحي نتاجات الشهيد الصدر بأنه لم يقدّم شيئاً في هذا المجال، وهو إيحاء قد يكون مبرراً إلى حد معين، غير أن ملاحظة عدة اُمور قد تدفعنا إلى حمل تصوّرٍ مختلفٍ بعض الشيء:

أ ـ إنه يقرر من الناحية النظرية، أن هناك مطالب تعني الأصولي ومطالب لا تعنيه، ومجرّد إدراج مبحثٍ ما في الأصول لا يبرر إلزام الأصولي بدراسته مالم نتأكد من أصوليته، وهذا ما صرّح به نفسه في مناقشته لتعريف المشهور لعلم الأصول حينما أدرجوا وصف التمهيد فيه، حيث لاحظ أن هذا الوصف متفرّع على أصولية المسألة، أي أنها تكون أصولية، وبالتالي تدوّن وتمهّد، لا أن مجرد تدوينها يفرض علينا اعتبارها أصولية(١)، وهذا الذي ذكره يشكل عماداً أساسياً من الناحية النظرية لأية تغييرات موضوعية مضمونية في علم الأصول.

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ٧ ـ ٨، البحوث ١: ٢٠ وتمهيد في مباحث الدليل اللفظي ١: ٢١.

ب ـ يستوحى من الصيغة الأولى المتقدمة لتقسيم علم الأصول أنه يؤمن بمقاربةٍ ما بين الأصول والفقه، حيث أراد صياغة الأصول صياغةً ميدانيةً تتبع حركة الفقيه في عمله الفقهي، وهذا الأمر قد يعززه قيامه باختيار هذا التقسيم إلى حد كبير في كتبه الدراسية وهو أمر له دلالاته، كما يلاحظ تسليطه الضوء وبشكل مركّز على مسألة التفاعل الفقهي الأصولي في المعالم والدروس[1]، كما أن هناك خطوة ملفتة للنظر قام بها الشهيد يراها الإنسان عند قراءة كتاب الحلقات إذ حُجِبَ عن هذا الكتاب كثيرٌ من المسائل التي قد توحي لدى مطالعتها إمّا بعدم الثمرة العملية أو ندرة الفائدة أو الخلط الموضوعي فيها، وهذه تصادفات مثيرة للتساؤل، فمباحث الحقيقة الشرعية والصحيح والأعم والمشتق ولا ضرر والميسور لا يسقط بالمعسور وأصالة عدم التذكية ومباحث الجبر والاختيار والطلب والإرادة والعرض الذاتي والغريب وتحليلات حقيقة موضوع العلم فضلاً عن مباحث الاجتهاد والتقليد وقاعدة الفراغ والتجاوز والقرعة وغيرها مما تجاهله في البحث الخارج أيضاً.

كما يلاحظ المد والجزر في اهتماماته في هذا الكتاب وحتى في تقريراته، فلاحظ ما بحثه فيه ـ أي الحلقات ـ حول الانسداد كم كان قليلاً[2]، ولاحظ اهتمامه الزائد بمباحث الحجج والأصول واهتمامه الكبير جداً بأبحاث التعارض... وهناك شواهد اخرى ملفتة للنظر كلها تصب في تعزيز احتمال التعمّد من السيد الشهيد للأسباب المتقدمة.

ج ـ التزامه على مستوى أطروحته في تقسيم علم الأصول بما يراه من خروج

(١) المعالم، مصدر سابق: ٢٤، الدروس ٢: ٤٣ـ ٥٢.

(٢) دروس في علم الأصول ٢: ٢٤٩ـ ٢٥٢.

مباحث القطع والحكم الشرعي عن هذا العلم، وحيث لم يكن هناك مجالٌ منظور لحذفهما كلياً قدّم حلاً وسطاً يجعلهما في مدخلٍ أو مقدمة، وهذا يدلّل بدرجةٍ معينة على قناعته بضرورة تجنّب الخلط الموضوعي.

د ـ لا يمكن الاستباق على الشهيد الصدر فيما لو حدّدنا نحن خروج مسألة معينة عن علم الأصول أو عدم فائدتها وإلزامه بنتائجنا، وهذا يعني أنه لابد أن نلاحظ موقفه منها، فمثلاً مباحث المعنى الحرفي والتي يوجد جدل في قيمتها العملية، فصّل فيها السيّد الشهيد، إلاّ أنه وفي خاتمة هذا البحث أشار إلى الخطأ في اعتبارها مطالب بلا فائدة، واستأنف بحثاً مركّزاً في الثمرة العملية لها[١] وهي على مبناه وتصوراته صحيحة. والإشارة إلى النتائج العملية لأي بحث سمةٌ اصطبغت بها دراساته الأصولية. بل صرّح في مقدّمته على الحلقات بمدى ضرورة العنصر الميداني لأي مسألة أصولية والكشف عنه وتوضيحه[٢] والابتعاد بالتالي عن التجريدية أو عدم إمكان توظيف المسائل الأصولية لعدم المعرفة به.

هـ ـ لقد أشار الصدر إلى نقطةٍ مهمة في مقدّمته على الحلقات[٣]، وهي أن فائدة المسألة الأصولية، قد لا تكون متصلةً أحياناً ومباشرة بالفقه نفسه بل إن بعض المباحث تثمر في داخل مباحث أصولية أُخرى لتشكّل فيها معادلةً معينةً أو لتحدد مصطلحاً ما، وهذا أمرٌ يبرر للأصولي إدراج هذه المسألة في الأصول ما دامت غير قابلة للاندراج في علم آخر حتى لو لم تكن ذات نتائج مباشرة في الفقه، ويمكن لنا أن نطلق لذلك على علم الأصول بأنه علم نظري عملي معاً، كما عبر عنه بعض

(١) البحوث ١: ٣٤٦ـ ٣٥٥.

(٢) دروس في علم الأصول: ١، المقدّمة: ١٥.

(٣) المصدر السابق: ١٤ـ ١٥.

الباحثين[1].

المحور الخامس: العقل الأصولي

يُعد ـ في نظر الكاتب ـ التعديل المنطقي الذي قام به الشهيد الصدر في نظريته المعرفية الموظفة في علم الأصول أهم وأكبر إنجاز قدمه الشهيد لهذا العلم ـ ولغيره من العلوم أيضاً ـ، ذلك أن الرجوع إلى الوراء وتبديل البنى التحتية المنطقية هو إحداثٌ لتغييراتٍ جادّةٍ وأصيلة في العقل الأصولي، والتصرف في العقل الأصولي ووضعه على طاولة التشريح تحت المجهر النقدي هو عمل خطر وحساس جداً كما أنه فائق الدّقة والصعوبة، إنها عملية تحليلٍ للعقل ومن ثم نقدٌ له وفيما بعد استبداله، وهذه العملية هي من العمليات الفكرية التي يصعب ملاحظة تداعياتها ضمن الفترة الأولى لإنجازها بل تحتاج إلى مدّة كافية لإعادة بلورة الأسس ومن ثم الشروع في توظيفاتٍ جديدةٍ، أي هي في روحها استبدال للوضع القائم نحو وضع جديد.

إن دقّ الاسفين في جذر المنطق الأرسطي الذي تقوم عليه كل العمليات العقلية الأصولية واستبداله بالمنطق الذاتي القائم على نظرية الاحتمال، يمكنه ـ ونحن هنا حياديون نسبياً ـ أن يعيد تشكيل نمط فهمنا وتصورنا للأصوليات كلها أو كثير منها، وإذا كان الصدر قد طبق منطقه هذا في الإجماع والشهرة و... فهذا لا يعني أن هذا المنطق لا يستوعب الإجراء في فروعٍ أصولية أُخرى، إذ غالباً ما لا يدرك اصحاب النظريات والمشاريع الكبرى المدى الذي يمكن أن تصله نظرياتهم ليأتي الآخرون ويحددوا ذلك. والميزة الإبداعية في هذه الخطوة من الشهيد هي في عدم

(١) حسن حنفي، مصدر سابق: ١٥١.

وجود محيطٍ أو تراكماتٍ معرفية مساعدة على تولّد تصورٍ أو طرح من هذا القبيل في الوسط العلمي آنذاك حتى غير الحوزوي على رأي بعض الباحثين[١]، وهو يعني قيام الشهيد بوضع البديل لما لا محاذي له في وسطه العلمي أو لا أقل تطبيقه لهذا البديل في علوم لم تعرف مثل هذا التطبيق من قبل، وهو أمرٌ يدلنا بأمانة على مدى الخلاّقية والثقة التي تمتّع بهما.

المنطق الذاتي للمعرفة ـ نظرية الاحتمال

اعتبر الشهيد الصدر أن المنطق الأرسطي ـ كالمنطق التجريبي ـ لم يتمكّن من تفسير ظاهرة المعرفة البشرية وتقييمها، فقدّم أطروحة بديلة في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء» أطلق عليها اسم: المنطق الذاتي للمعرفة، وهو منطق يعتمد نظرية الاحتمال الرياضية، ويرى أن المعرفة البشرية تمر بمرحلتين في سيرورة تكوّنها: الأولى منهما مرحلة التوالد الموضوعي الذي يحصل نتيجة تراكم الاحتمالات المنصبة على مركزٍ واحد مما يؤدي ـ على أثر عملية رياضية ـ إلى ارتفاع درجة الاحتمال إلى حد كبير جداً لتبدء عقب ذلك مرحلة التوالد الذاتي، والتي تقوم على أساس تركيبةٍ خاصة للذهن البشري بحيث يكون معدّاً بنحوٍ لا يحتفظ بالاحتمالات الشديدة الضآلة، الأمر الذي يولد اليقين على أساس هذه القفزة الذاتية للذهن.

وقد فسر الشهيد اليقينيات المنطقية على أساس قانون الاحتمال هذا، وأرجعها إليه، مستبعداً من الميدان افتراضها قبليات عقلية، وخرج عقب كل ذلك بتصورٍ يحكّم هذا المنطق في أكثر مرافق الحياة والمعرفة، ليتنازل في مشروعه هذا عن نظرية

(١) زكي ميلاد، مجلة الكلمة، العدد ٢٧ص ١٩.

الانتزاع التي تبناها في «فلسفتنا»[1].

إن الشيء الذي يدفعنا إلى اعتبار هذا الطرح الفلسفي المنطقي هو الأهم في مشروع الصدر الأصولي [بل والشامل أيضاً] هو أنه انطلق في عملية تحديث علم الأصول من البنية والجذر لا من الفوق والسطح، وقام بمحاكمة نمط التفكير الأصولي وتحويله من نمطٍ أرسطي إلى نمطٍ استقرائي احتمالي، وبين النمطين فرقٌ شاسع ليس هنا محله. وهذا يعني أنه قام أولاً بإجراء تبديلات في المخزون المنطقي والجهاز المعرفي ثم أتى إلى علم الأصول ليقرأه من منظار النتائج المنطقية الجديدة، وهي طريقةٌ تفسح المجال لقراءة المشكلات والأحداث التي تقف خلف القضايا والمعادلات المقرؤة في الأصول، أي ذاك العصب المتداخل والمتحكّم الذي ارتكزت عليه الآلية الأصولية دون أن تشعر به أحياناً كثيرةً وإنما عايشته فقط.

إن توسعة المخزون المنطقي ليشمل أجهزةً وبنى منطقية متنوعة زائداً على المنطق الأرسطي، وكسر احتكار هذا المنطق لطرائق التفكير ـ حتى لو كان في نفسه حقاً، فهناك فرقٌ بين أن يكون لازماً وأن يكون كافياً ـ هي الطريقة الأكثر ضماناً في تنمية علم الأصول، وهذا ما يؤكّد حاجتنا اليوم إلى التعاطي بنفس الطريقة التي سار عليها الصدر في التغيير، أي تحليل العقل نفسه، حتى لا نلاحق مظاهر المشكلة دون أن نتلمّسها بعينها فنستنزف ذاتنا بذلك.

علم الأصول ومنطق الاحتمال

لقد أجرى الشهيد الصدر تطبيقات عديدة لمنطق الاستقراء هذا في علم الأصول، كما وظّفه في علم الكلام والرجال والحديث والفقه أيضاً، وأهم ما قدّمه

(١) محمد باقر الصدر، فلسفتنا: ٦١ـ ٦٢.

الشهيد في الإطار الأصولي هو على الشكل التالي:

قسّم الشهيد الصدر ما أسماه بالدليل الاستقرائي إلى قسمين هما:

القسم الأوّل: الدليل الاستقرائي المباشر، وهو الدليل الذي تعرض له في «المعالم» موجزاً الكلام حوله[1]، وقد بقي ـ مع الأسف ـ مغيباً عن علم الأصول كما هو مغيب عادةً عن علم الفقه، بل هو كمشروع المنطق الذاتي للمعرفة كله الذي يمثل الإنجاز الأكثر تغييباً والأكثر يُتماً عند الشهيد الصدر.

يعتمد هذا الدليل على عملية القيام بتجميعات مركّزة للأحكام [والنصوص] التي تلتقي في محورٍ محدّدٍ، ليتشكل من تجميعها مقدارٌ كبير من القرائن الاحتمالية على المركز الذي تلاقت فيه، مما يدفع بالتالي ـ ونتيجة التوالد الموضوعي والذاتي ـ إلى تحصيل اليقين بمفاد هذا المركز والمصب.

وقد قدم الشهيد الصدر نموذجاً لذلك من كلمات المحدّث البحراني في استدلاله على قاعدة «كل جاهل معذور»، حيث استخرجها من مجموعة الأدلة التي عذرت الجاهل في مواقف متعددة ومتباينة كالحج والنكاح في العدة والحدود وصلاة المسافر ونصوص أُخرى أيضاً[2].

كما قام الصدر بتطبيق هذا المنهج بنفسه في كتابه «اقتصادنا»[3]، حيث لاحظ وجود موارد متعددة ومتباينة في الفقه تحكم بسببية العمل للملكية، كما في العمل في إحياء الأرض والمعدن وحيازة الماء وصيد الطيور و... فأدى به ذلك إلى استخراج

---

(١) المعالم: ١٧٠ـ ١٧١، وأشار له في أبحاثه حول التواتر المعنوي بإشارات غير تأسيسية، راجع البحوث ٥: ٣٣٧.

(٢) الشيخ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة ١: ٧٧ـ ٨١.

(٣) اقتصادنا: ٥٣٣ـ ٥٣٧.

قانون «العمل أساس الملكية في الإسلام».

وأمام هذا الطرح تستوقفنا نقاط أهمها:

الأُولى: تصريح الشهيد عقب طرحه لهذا الدليل بأنه لا علاقة له بالقياس الحنفي المرفوض، لأن القياس الحنفي ينتقل من ظاهرةٍ فقهية إلى ظاهرةٍ أُخرى مشابهةٍ لمجرد التشابه، أما الاستقراء المباشر هنا فهو يشترط وجود ظواهر نصوصية وفقهية عديدة متشابهة في مركز واحد للخروج بقاعدة عامة ضمن شروط محددة، فما يفعله القياس الحنفي إنما هو خطوة ناقصة مما يقوم به الاستقراء المباشر[1].

وهذه نقطة مهمة، إذ يحاول الشهيد بذلك تخطي إشكالية الظن غير الحجّة ليؤكد يقينية هذا الطريق لو تمت شروطه واكتملت عناصره على طريقة اليقين الاستقرائي لا البرهاني، وهو بهذا الدليل ينظّر لقفزة فقهية يمكنها أن تؤمّن للفقه أمران:

أحدهما: توسيع البنية القواعدية بواسطة تجميعاتٍ عديدة تستوعب الفقه كله أو تختصّ وتتحّدد بدائرةٍ معينة منه كالعبادات، الأمر الذي يوفّر مقداراً أكبر من القواعد الفقهية وينمّي بالتالي تقعيدات الفقه، وهو ما سنرى مدى ضرورته.

ثانيهما: تأمين بناءٍ تحتي لتصوّر مقاصديٍّ للشريعة، إذ قد تصلح هذه الطريقة بديلاً أساسياً في أكثر الأحيان عن الصيغ المعدّة لدى كثير من المقاصديين في نظرية المقاصد، إذ إنها قادرة على إقامة الدليل العلمي على قواعد تمثل الخطوط العريضة أو الحمراء أو الضوابط الكلية أو الأهداف الحاكمة والعامة للشارع والشريعة، فنحن هنا لم نعد نُعمل العقل المجرّد لتأصيل مقصدٍ من مقاصد الشريعة، أو الذوق الشخصي للفقيه، أو إحساساته الساذجة المتلقّاة من خبرته الفقهية، أو التفتيش على

---

(١) المعالم: ١٧١ـ ١٧٢.

نصٍّ عامٍ قد يكون تاماً سنداً وقد لا يكون فضلاً عن مدى القوّة والشمولية في دلالته... وإنما نشرف على مجاميع كبيرة من النصوص لنلاحظ التقاءها في نقطةٍ ـ على مستوى المدلول المطابقي أو التضمني أو الالتزامي ـ نستوحي منها قاعدةً عامةً، وهذه القاعدة هنا غالباً ما تكون ذات طابع جوهري وبنيوي في نظام الشريعة كلاً أو بعضاً، لأنها قد تولدت عنها أو التقت معها أو راعتها مجموعة كبيرة من النصوص والأحكام، وهذا يدلّل على أن هذا المنهج الإستدلالي يتميّز عادةً بنوعية النتائج المنبثقة عنه إلى جانب كميتها.

ومن الطبيعي أن يحتاج هذا المنهج إلى هدوءٍ كبيرٍ وتتبع واسع، لاسيما للقرائن العكسية التي تضعف من قوّة الاحتمال في المركز، وهو منهج محفوفٌ بمخاطر التسرّع كثيراً، لاسيما إذا لم يحسن الفقيه استخدامه ولهذا فهو يحتاج إلى تقعيدٍ ميداني، أي إلى خوض التجربة لملاحظة نقاط اشتراك حاصلة أقرب إلى الواقع الاستدلالي من مجرد الصيغة العامة لهذا المنهج مما من شأنه أن يهدينا إلى مجموعة ضوابط وشروط تفصيلية تحدّ من الخطأ أو التسرّع اللذين قد يتورط فيهما الفقيه هنا. ونحن حينما نتحسّس أهمية هذا الطرح فإنما يكون ذلك بعد الفراغ عن الجدل في أصوله المنطقية والرياضية، وإلاّ فإذا أريد استخدامه ضمن الأُطر المنطقية الأُخرى ـ لاسيما فيما يتعلق بتعريف اليقين ـ فإنه سيؤدي إلى تشوّشات عديدة.

الثانية: لا ينبغي إنكار أن في التراث الفقهي ما يمكن أن يكون تعبيراً ميدانياً عن هذا المنهج، إلاّ أن ذلك لا ينفي أن يكون الصدر هو المنظّر الأساس له، لأن تحديد من هو صاحب النظرية أمرٌ لا يرتبط بمن عايش محتواها دون أن يتعقّلها تعقّلاً علمياً متكاملاً، وإلاّ كانت نظرية انعاكس الصورة من خلال الضوء في العين قديمة جداً قِدَم الإنسان بل الحيوان نفسه، فلربما استوحى الفقهاء أحياناً هذا المنهج

في تعاطيهم، إلاّ أنهم لم ينظّروا له، أي لم يعرضوه كنظريةٍ وأُطروحة وإنما مارسوه بعفوية، ويشهد لذلك عدم إدراجه حتى زمن الشهيد في علم الأصول، ولو نظّر له لكان من القريب جداً أن يلتقط البحثُ الأصولي هذا التنظير ويستوعبه بالقراءة.

الثالثة: إن هناك ثلاث نظريات للسيد الشهيد يمكن أن نستوحي من تحليلها مجتمعةً أن العقل الأصولي للشهيد هو عقل شمولي استيعابي من جهة، وهو عقل تكثيفي من جهةٍ أُخرى، وهذه النظريات الثلاث هي: نظرية المنهج الاستقرائي المباشر في الاستنباط، ونظرية الروح القرآنية والتشريعية العامة، والثالثة فقه النظرية.

يقوم فقه النظرية[١] ـ إذا حلّلناه وباختصار ـ على عملية تكوينٍ لصورة كبيرة مقطّعةٍ إلى مقاطع، وبضمّ هذه المقاطع إلى بعضها البعض تتشكل لدينا هذه الصورة واضحةً، ويتكشّف كيانٌ جديد لم نكن نلاحظه من قبل.

إن جمع المسائل والنصوص والأحكام الكثيرة جداً والمتعلقة بالفقه السياسي مثلاً يمكنه أن يقدم لنا صورة متكاملة أو شبه متكاملة عن هذا النظام، بدل مسائل مبعثرة قد لا يُرى فيما بينها أيّ تقارب، ففقه النظريات أو فقه النُّظُم هو مقارباتٌ يُهدف منها إلى تشكيل تصورات كلية وأحكام عامة.

أما الروح القرآنية العامة، فقد قدّم الشهيد تصوّراً خاصاً[٢] حول أخبار الطرح الواردة في باب التعارض، لأنه رفض كل الحلول والصيغ التي قدمها الأصوليون، والتي التقى أغلبها تقريباً بآليةٍ هندسية أرسطية في تفسيره لمعنى المخالفة للكتاب العزيز، حيث أُدخلت النسب المنطقية الأربع كإطارٍ محدد للحل المرتقب، وهو ما

(١) راجع من كلمات الشهيد هنا كتاب اقتصادنا: ٣٩٥ ومابعدها.
(٢) راجع البحوث ٧: ٣٣٣ـ ٣٣٥.

رفضه السيد الشهيد مستعيضاً عنه بما أسماه الروح القرآنية العامة، ومعنى ذلك ان الفقيه في قياس المعارضة يُجري مقايسةً روحيةً مفهوميةً لا جسديةً لفظية بين مفهومٍ ما استوحاه من الرواية مثلاً وبين الدم القرآني الجاري في القرآن كله ـ إن صح التعبير ـ فيجد أن طبيعة هذا المفهوم لا تنسجم مع تلك الروح القرآنية فيقوم في ضوء ذلك بطرح الرواية الدالة عليه، وهذه النظرية ـ كما يقول بعض الباحثين[1] ـ تفترض ـ وبالتالي تتطلب ـ الفقيه محيطاً بالثقافة القرآنية ومتشرباً بها، وهي بهذا قد تضيف قيداً جديداً على متطلبات الاجتهاد نفسه.

ونحن هنا لن نفصّل في شرح هاتين النظريتين، ولا في أُطروحة الشهيد التفسيرية حول التفسير الموضوعي التي تمنحنا مؤشراً هنا، لكن ما يهمنا هو أن هذه النظريات ما هي إلاّ انعكاسات لنمط عقلية أصولية عند الصدر.

وأبرز ما تتميز به هذه العقلية هو:

أولاً: انها تعبر عن عقل شمولي استيعابي من ناحيتين:

الناحية الأُولى: طرز الاستدلال، إذ إن فقه النظرية وغيره يتطلب رؤيةً شمولية للتشريع ومصادره ومفرداته، حيث لم تعُد تبدأ حركة الفقيه من مسألة الطهارة وتعريفها لتمر تدريجياً بالفقه كله وصولاً إلى الديات، وإنما صارت ـ إلى جانب الطريقة الأُولى ـ تبدأ من نقطة مشرفة عليا تفترض الفقه كله حاضراً تحتها وتقرؤه بمجموعه أو أغلبه... فالفقيه يتعثر هنا بمسألةٍ في الصلاة كما يتواجه في نفس الموقف مع أُخرى في الحدود، فهو يريد مثلاً أن يبحث حول نظرية الحيل الشرعية التي لا يمكنه أن يقرأ فقهها داخل إطار باب محدود، بل هو تارةً يصطدم بعيّناتٍ في باب الشك في الصلاة وأخرى بمباحث الربا وثالثة بمباحث الرضاع في كتاب

---

(١) مجلة قضايا إسلامية، مصدر سابق: ٢٤٤.

النكاح وهكذا... فهو إذن يحتاج أو يشتمل عمله على عملية استيعابٍ وحضور كاملٍ للفقه أمامه حتى يتمكّن من إنجاز عمله، وهذا العقل المستوعب الشمولي لم يعد يغرق في مفردات الفقه مفردةً مفردة ـ من دون إلغاء دور هذا المسار الفقهي الإستدلالي أيضاً ـ وإنّما يستبدل ذلك بتلك الرؤية الشمولية والمشرفة والمطلّة.

الناحية الثانية: هدف الاستدلال، أي هذا العقل حينما يتحرك فإنه يهدف إلى التوصل لنتائج غير مؤطّرة بحدود ضيقة، فهو يريد أن يتلمّس النتائج العامة التي تستطيع بتطبيقها مماهاة مساحةٍ كبيرة من واقع الحياة الإنسانية، وهذا ما نجده واضحاً في طرحه لفقه النظرية، فلم يعد يريد فقط تحديد حكمٍ شرعي محدد في وظيفة المكلف لدى صيده الطيور والأسماك مثلاً، وإنما يتجاوز ذلك ليضع الخطوط العامة والاستراتيجية التي تستطيع بطبيعتها اشتمال جزءٍ كبير من واقع الحياة أي قانون: العمل أساس الملكية.

وهذا النوع من النتائج يتميز بقدرته على تقديم الأجوبة لمسائل جديدة ليس هناك ما يحاكيها في النصوص نظراً للفوارق الزمنية... وبالتالي يخفّف من وطأة هذه الأسئلة على الفقه الإسلامي.

ثانياً: إنها تدلل على عقل تكثيفي؛ لأن هذه الطريقة من التفكير الأصولي تذيب الجزيئات الفقهية والنصية الصغيرة داخل بوتقة كتلةٍ أكبر حجماً، وهذه الإذابة تمنح العقل قدرةً أكبر على تجاوز المفردة والجزيئة للوصول إلى القانون العام، فنحن عندما نواجه نصاً ما ونريد عرضه على الكتاب العزيز لم نلاحق مفردات الآيات الكريمة لنُعمل مقارنة بينها وبين ذاك النص الروائي، بل واجهنا القرآن كلّه واستخرجنا منه مفهوماً ما عُرض ذاك النص عليه، إذن نحن هنا نذيب مفردات الآيات في مفهومٍ أوسع، لتشكّل كلُّ آيةٍ جزيئاً صغيراً منضماً إلى غيره داخل الكيان

الأكبر، وهكذا عندما نستخدم المنهج الاستقرائي المباشر نذيب الكيانات الصغيرة المبعثرة ونصهرها ونعدم الفواصل الفارغة فيما بينها، لنحصل بالتالي على كتلة أشدّ تكثفاً وأقل تباعداً فيما بين أجزائها.

وهكذا نلاحظ أن ذاك العقل الأصولي الذي حمله الصدر وعبّر عنه من خلال هذه النظريات الثلاث هو عقل شمولي لا يستنزف ذاته في المفردات، وتكثيفي يتجاوز التباعدات إلى نقاط الالتقاء. وهذا ما يرشدنا إلى مدى النزعة العقلانية التي تمتع بها.

القسم الثاني: الدليل الاستقرائي غير المباشر، وهو الدليل الذي لا يواجه النصوص والاحكام مباشرةً ويقوم باستقرائها، وإنما يواجه ظواهر يحصل من خلال استقرائها اكتشافٌ لحكمٍ شرعي معين. وأبرز مصاديق هذا الدليل عند الشهيد الصدر هو الخبر المتواتر، الإجماع، الشهرة، السيرة بقسميها.

ويعتمد هذا الدليل ـ كما يوضحه الشهيد في أبحاثه الموسّعة حوله[1] ـ على ملاحقة قرائن احتمالية كفتوى الفقيه في الإجماع والشهرة، وخبر راوٍ ما في التواتر، وسلوك متشرّعٍ في السيرة المتشرعية، وبازدياد هذه القرائن المتفقة يقوى احتمال وجود حكمٍ معين في موارد الإجماع والشهرة استدعاهما، كما يقوى صدور الرواية التي ينقلها الراوي الأول، وهكذا يتقوّى الأساس الشرعي لسلوك هذا المتشرّع، وبازدياد القرائن كثيراً ضمن شروط محدّدة يحصل للفقيه قطعٌ بمضمون المجمع عليه والمشهور والخبر المتواتر وبشرعية سلوك المتشرعة وصدوره عن المشرّع نفسه.

وبهذا الطريق انعكس الأمر، فلم نعد نحتاج إلى كبريات قبلية كما فعله

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٦٦ـ ١٨٤، والبحوث ٤: ٢٣٣ـ ٢٤٨و ٣٠٥ـ ٣٣٨، والمباحث ٢: ٩٣ـ ١٣١و ٢٨١ـ ٣٣١.

الأصوليون هنا، بل انطلقنا من نفس المفردات التي بأيدينا لنصل إلى النتيجة المطلوبة، وبذلك قدم السيد الشهيد تفسيراً ـ هو الأول من نوعه تقريباً في تاريخ علم الأصول ـ لهذه الظواهر الأربع الهامة في الإثبات، وأعاد صياغتها ضمن آلياتٍ منطقيةٍ جديدةٍ.

وحيث لا مجال للتفصيل كثيراً في هذا الدليل لسعته حتى عند السيد نفسه وكذلك دارسيه، غير أنه تمكن الإشارة إلى خصائص فيه أو فيما يستدعيه أبرزها:

الميزة الأُولى: إن ربط يقينية الخبر المتواتر بهذه الآلية المنطقية يفتح الباب أمام عناصر جديدة تدخل في عملية تقييم النص أشار لبعضها الشهيد نفسه أهمها:

١ـ تجاوز العامل الكمي الموجود في عدد المخبرين إلى العامل الكيفي، أي أن المسألة ليست مسألة رقم معين أو غير معين للرواة الناقلين بحيث إن هذا العنصر يحسم الموقف لوحده لصالح يقينية الخبر كما هو المتداول غالباً، بل إن الأمر يتعدى ذلك إلى العامل الكيفي، فشخصية الراوي وطبيعة توجهاته العقائدية والسياسية ومقارنتها مع مضمون الخبر، وكذلك شخصيته العلمية ومدى ضبطه للنص ومضامينه، اتفاق الناقلين على توجّهٍ ثقافي واحد(١)... كل ذلك يؤدي بنا إلى عدم الجمود على مجرد عنصر الوثاقة في الراوي أم عدده اللذين قد لا يشعر الفقيه بغيرهما مؤثراً في قياس درجة الاحتمال لهذا الخبر متواتراً كان أم غير متواتر، فاشتمال أخبار عدم حجية ظواهر القرآن الكريم كلها على رواةٍ أصحاب نزعاتٍ باطنيةٍ وغياب كبار الأصحاب عن سلسلة الأسانيد أدّى بالسيد الشهيد إلى تجاهل كل تلك الروايات ووضع علامة استفهام حولها(٢)، كما يشير إلى نقطة صغروية

(١) الحلقة الثانية، مصدر سابق: ١٦٨.

(٢) مباحث الأصول ٢: ٢٢٩ـ ٢٣٠، دروس في علم الأصول: ٢ الحلقة الثانية: ٢١٩.

هامة في بحثه حول حجية خبر الثقة وهي: أن وجود مصلحة للراوي في الرواية يزيل الاطمينان بها أو يضعّف من قوّة الاحتمال، ويمثل لذلك بما إذا كان الراوي نخاساً أو صرافاً وينقل لنا حكماً في مهنته يدرّ عليه نفعاً... إن هذا النقل يجعل من القيمة الاحتمالية ضعيفة[١]، وهذا الباب الذي أثاره الشهيد هو باب واسع في عالم تقييم الأسانيد، فنحن لو جمعنا مثلاً كل نصوص الغلاة أو الواقفية أو الباطنية... فقد نلاحظ ميزات في رواية رجالات كل فرقةٍ مما يدفعنا للتوقف حينما لا نجد هذه الميزات متوفرةً لدى الفرق الأُخرى، وهذا يعني فتح الباب على مصراعيه لإعادة قراءةٍ للمتون الحديثية تتخطى الحديث نفسه إلى الإطار العام الذي يحكمه ومجموعة أحاديث أخرى على غرار ما فعله بعض العلماء في دراسته لشخصية الراوية أبي هريرة[٢].

٢ ـ تجاوز الراوي إلى الرواية نفسها كما طرحه السيد الشهيد[٣]، أي أن طبيعة المضمون قد تسرّع أو تخفّف من اليقين بالرواية التي نقلته فغرابة الرواية، اختلاف لسانها عن اللسان المتعارف لدى المعصومين عليهم السلام، صدورها في فترة زمنية معينة... كل هذه مؤثرات تدخل في تقييم الخبر، وهذا ما صار يعرف الآن بنقد السند من خلال نقد المتن.

٣ ـ تجاوز الراوي والرواية إلى نفس السامع والفقيه[٤]، وهذا عنصر هام يلتقي فيه السيد الشهيد مع أحدث نظريات علم المعرفة، فهو يقرء المطالع للنص نفسه ويحلله ويرشّده ثم يتحوّل إلى النص، فقد اعتبر الصدر أن الحالة العاطفية للسامع

(١) البحوث ٥: ٤٢٣.
(٢) راجع ما كتبه السيد عبدالحسين شرف الدين ومحمود أبو رية حوله.
(٣) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية ٢: ١٦٩ـ ١٧٠.
(٤) البحوث ٥: ٣٣٢ـ ٣٣٤.

نفسه تلعب دوراً في تحديد مقياس الاحتمال، كما أنها قد تكون حجاباً عن الاطمئنان بالرواية المتواترة، وهكذا مسألة المعتقدات القبلية التي يحملها الفقيه لحظة وروده النص، فإن لها تأثيراً في درجة تفاعله العلمي مع هذا النص، وهذا يستدعي إصلاح القارىء نفسه قدر الإمكان حتى يتجنب الذاتية إلى الموضوعية.

وهذه الميزة من السيد الشهيد في قراءته للخبر وإن ذكر كثيراً منها جملةٌ من علماء الحديث[1]، إلاّ أن مجموعها بهذا الشكل لم يكن مطروحاً عندهم.

الميزة الثانية: إن هذا النوع من تحليل السيرة المتشرعية، يميز بين نوعين منها، وهو تمييز هام يترك أثره في الحد من تبني اتجاهات ذات طابع سلفي، إذ وفق تحليله لا يجب أن تكون كل سيرة جرى عليها المتشرعة دينيةً، لأن منطلقات وأسباب نشوء العادات والمسارات الاجتماعية وحتى العقلية ليست دائماً دينيةً، أي ناتجةً عن موقفٍ مسبق من المشرّع نفسه، ولهذا لا يمكن التسرّع ونسبة ظاهرةٍ موجودة في مجتمع المتدينين ـ حتى المتقدمين ـ إلى الدين نفسه بل لابد ـ وفق طبيعة طرح الشهيد لهذه السيرة[2] ـ من تحصيل اليقين باستبعاد كافة المناشىء المحتملة الأُخرى في تشكّل هذه الظاهرة الاجتماعية، وهو أمر يحتاج أحياناً إلى خبرةٍ بدراسات علم النفس وعلم الاجتماع بالدرجة الأُولى، حتّى لا يتمّ تلقي الأمور تلقياً أولياً غير معمّق، فقد كشفت دراسات هذين العلمين عن أسباب كثيرة جداً لتكوّن الظواهر والعادات والتقاليد والسنن الاجتماعية وهو ما لابد من استبعاده لتأكيد المرجعية الدينية لسيرة المتشرعة في مجالٍ معين.

ومن هنا قلنا بأن إشارة السيد الشهيد إلى مسألة نفي الاحتمالات الأخرى في

(١) الشهيد الثاني، الدراية: ١٣ ـ ١٤، ط ـ مطبعة النعمان، النجف.

(٢) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٧٦.

علمية السيرة المتشرعية تحول دون ظهور نزعة تقليدية ظاهرية سلفية بالمعنى السلبي للكلمة، وتحرّك فينا دوافع التمييز بين الظواهر التي عاشوها مستمدّين إياها من الشريعة نفسها وبين الظواهر التي عاشوها وأفرزتها طبائعهم وظروفهم الزمانية الخاصة التي حكمت نمط عيشهم.

إن أساس هذا التمييز وهذا الترسيم هو من الأهمية بمكان، وواحدةٌ من أعقد المشكلات المعاصرة ذات الجدل بين التيارات السلفية وغير السلفية عند المسلمين هي هذه المشكلة بالذات.

الميزة الثالثة: إن السيد الشهيد يشير إلى نكتةٍ في تمييزه بين التواتر والإجماع يؤكّد فيها على أن أحد الرواة في التواتر لا يقع تحت تأثير راوٍ آخر، وهذا بخلاف الإجماع فإنه من الممكن جداً أن يكون قول أحد المجمعين متأثراً بقول مجتهدٍ آخر، وهذا يؤدي إلى البطء في حصول اليقين في الإجماع؛ لضعف القيمة الإحتمالية لكل فقيهٍ في الدلالة على الحكم المجمع عليه نتيجة هذه الخصوصية[(١)].

إن هذه الفكرة من شأنها أن تعيد رسم قيمة الإجماع بصورة علمية، لأنها تؤكد على أن هناك عاملاً تكرارياً يدفع بكل فقيه بدرجة معينة إلى الاندراج في صفّ المجمعين، ألا وهو الرؤية الفقهية للفقهاء أنفسهم، وهذا يعني أنه لا يجوز الغفلة عن التأثير الفقهي في فتوى الفقيه نفسه، ونتيجة ذلك أنه لابد من التفتيش داخل المسار الفقهي عن مولّدات هذه الفتوى، فمن الممكن أن يكون لنظر الشيخ الطوسي دورٌ في استقرار حكم شرعي لدى الفقهاء لفترة طويلة من دون أن يعني ذلك أن مخالفة هذا الحكم تشكّل مخالفةً لاتفاقٍ كاشف، بل هي في الحقيقة مخالفة لفتوى فقيه واحد أما التابعون له فإن درجة كاشفيتهم ضعيفة.

---

(١) البحوث ٥: ٣١٠ـ ٣١١، المباحث ٢: ٢٩٧ـ ٢٩٨.

ومن هنا يظهر أن عامل الكم في المجمعين يمكن أن يجري اختزاله من عشرين شخصاً إلى شخصين فقط، تماماً كما نختزل نصاً تاريخياً نقله ألف مؤرخ عن مؤرخ واحدٍ عاصر الحدث، وهو الوحيد الذي نقله، فإن عدد ألف وواحد سوف يجري اختزاله إلى واحدٍ فقط، وهذه الفكرة يمكنها أن تصوّب وترشّد التوظيفات التي يجري فيها استخدام الإجماعات والشهرات وأمثالها على غرار تصويب فكرة مدركيّة الإجماع للاستدلال بالإجماع نفسه، لأنّها ـ فكرة الاختزال ـ تحكي عن مدركية مختفية ونفسية قد لا نلاحظها نحن لدى استعراضنا أدلة المسألة المبحوث عنها فقهياً.

خاتمة

تجاوُز العظماء دون الاستزادة الكافية من نتاجاتهم، والثبات في مراحلهم، مشكلتان تعيقان حركة الفكر ونموه السليم، فإذا كان لابد من دراسة مفكّرٍ كالشهيد الصدر ـ وهو ما لابد منه ـ، وإذا كان هناك تقصير في قراءته لاسيما من الناحيتين الأصولية والفقهية، أو تقصير في تعميم فكره أكثر على هذا الصعيد، فإن التمترس داخل الأُطر التي صنعها هذا الرجل الكبير هو خروج عن فكره نفسه، لأن الذي فعله الشهيد الصدر على هذا المستوى الذي نتكلم عنه لا يمكننا أن نفعله إذا تمركزنا في دائرة تفسيره وتحليله وتطبيقه فقط ما لم يعمل الفقهاء والمنظرّون الكفوؤن على المزيد من التعميق والتوسيع والإضافة والتقديم لهذا الفكر، وإلاّ رجعنا إلى نفس النمط الذي جاء الشهيد الصدر ليحل مشاكله ويتجاوزه نحو أفقٍ أرحب.

وإذا كان الشهيد الصدر قد خطى خطوات وخطوات فإنه نفسه يصرح بأنه

اتبع نظام المراحل ولم يحقِّق كافة ما كان يرتئيه، وهذا يعني أن على سالكي طريقه أن يسعوا ضمن الظروف الملائمة لاستكمال ما لم يتمكن الصدر من استكماله، وإذا كانت محاور العمل التي عمل عليها الشهيد الصدر هي فيما عرضته هذه الصفحات ـ وما لم تعرضه أكثر ـ فإن محاور كثيرة طرأت واستجدت ينبغي متابعتها وسدّ الفراغات المتعلقة بها، كما أن نفس المحاور التي عالجها الصدر نفسه هي الأخرى صارت تتطلب مزيداً من الجهد والمتابعة لا سيما على خط اللغة الأصولية وعلم التاريخ الأصولي والأصول المقارن ومقاصد الشريعة وفلسفة الفقه وتاريخية النص و... واذا كان الصدر قد خَبُرَ الفلسفة والثقافة الغربية والماركسية في زمانه ووظّف خبرته هذه في خدمة علم الأصول دون أن يكون مقلّداً لهذين الاتجاهين، وقدّم نظرياتٍ أساسية كالقرن الأكيد والمنهج الاستقرائي و... تصب في هذا الإطار، فإن المتابعين لخط الصدر الأصولي تنتظرهم مسؤوليات كثيرة على هذا الصعيد فدراسات علم اللغة والهرمنوطيقيا والألسنية يمكنها اليوم أن تثري حركة الأصول كله، ودراسات علم المعرفة المعاصر بما يشمل المعرفة الاولية والمعرفة الثانوية يمكنها هي الأخرى أن ترفد العقل الأصولي بالكثير من المعطيات و... من دون أن يعني ذلك تلقي هذه الدراسات مسلّماتٍ غير قابلة للجدل ويقينياتٍ تشابه يقينية المعادلات الرياضية الأوليّة كما يتصوره البعض.

هذا، وإذا كانت هذه الصفحات تشير هنا إلى هذه الضرورات فليس ذلك سوى عرض لما تنبه له تيار كبير من تلامذة هذه المدرسة لا توجيهاً له أو وصايةً عليه.

الفورية في وجوب الحج

محاولة قراءة جديدة

تمهيد في المشهد الفقهي

المعروف في الفقه الإسلامي أنّ الحجّ إذا تحقّقت شروطه وصار واجباً بالفعل على المكلّف كان فورياً، بمعنى وجوب المبادرة إليه في سنة الاستطاعة نفسها، وعدم جواز تأخيره إلى السنة اللاحقة، فضلاً عمّا بعدها، لكن لو فرض أنّه تركه في سنة الاستطاعة وجب عليه في السنة اللاحقة مباشرةً أيضاً، ولا يجوز تأخيره مرّةً أخرى إلى السنة التي تليها وهكذا[1]. بل قد ادّعي في كلمات بعض الفقهاء الإجماع والاتفاق وأمثال ذلك عليه، وهو إجماع واضح المدركيّة لا يعتدّ به. وذهب السيد السيستاني إلى أنّ وجوب الفورية عقليٌّ من باب الاحتياط لئلا يلزم الإخلال بالواجب، وليس شرعياً كما لعلّه المشهور، وبنى على ذلك أنه إذا لم يبادر إلى الحج من دون الوثوق بإتيانه بعد ذلك كان متجرّياً لو أمكنه وأتى به بعد ذلك، أما لو لم يوفّق فيكون مرتكباً للكبيرة[2].

---

(١) انظر: إصباح الشيعة: ١٨١؛ وتذكرة الفقهاء ٧: ١٧؛ ومنتهى المطلب ٢: ٦٤٢ ـ ٦٤٣؛ ومسالك الأفهام ٢: ١٢٢؛ ومدراك الأحكام ٧: ١٦، ١٨؛ وجواهر الكلام ١٧: ٢٢٣؛ والعروة الوثقى ٤: ٣٤٣؛ ومحمد الروحاني، مناسك الحج: ٨؛ والخميني والخامنئي، مناسك حج: ١٦؛ وناصر مكارم الشيرازي، مناسك جامع حج: ٢٧؛ ومحمد صادق الروحاني، مناسك الحج: ٨؛ والتبريزي، مناسك الحج: ٦؛ وفتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء ١١: ١٤.

(٢) السيستاني، مناسك الحج: ٦ ـ ٧.

وقد خالف في أصل هذا الحكم بعضٌ قليل، فمنعوا من التسويف والتهاون أو التأخير لغير عذر عقلائي ولم يُلزموا بالفورية[١]، ونسب القول بالتراخي إلى الشيباني أو الشافعي[٢]، ونسب إلى سحنون إعطاء مهلة إلى بلوغ ستين سنة، وإلا فبنحو الفور[٣]، كما نسب التراخي ـ كما قيل ـ إلى الكثير من مالكية المغرب وبعض العراقيين، ونقلت كلمات مختلفة فيما نسب إلى كثير من فقهاء أهل السنّة المتقدّمين[٤]، فيما ذهب النووي إلى استحباب الفور وعدم الوجوب[٥].

اتجاه القول بالفورية، الأدلّة والمناقشات

وبصرف النظر عن طبيعة الانقسام الفقهي في المسألة، فقد استدلّ على الفوريّة هنا بعدّة أدلّة أهمّها:

١. مرجعيّة حكم العقل بتفريغ الذمّة

الدليل الأول هنا هو ما ذكره غير واحدٍ من الاستناد لحكم العقل، حيث إنّ العقل قاضٍ ـ عندما تتحقّق شروط التكليف على العبد ـ بأن يفرّغ ذمّته بالإتيان بما

---

(١) انظر: محمد حسين فضل الله، فقه الحج ١: ٧٢ ـ ٧٧؛ ومنير الخباز، بحوث في فقه الحج ١: ٢٩ ـ ٣٠.

(٢) انظر: منتهى المطلب ٢: ٦٤٣؛ ومواهب الجليل ٣: ٤٢١؛ ولفقهاء أهل السنة وبعض قدماء الإمامية تطويل في الأقوال والأدلّة بما بات أمره واضحاً اليوم، فانظر: منتهى المطلب ٢: ٦٤٢ ـ ٦٤٣؛ ومواهب الجليل ٣: ٤٢١ ـ ٤٢٢.

(٣) انظر: مواهب الجليل ٣: ٤٢١.

(٤) انظر: ابن عبد البر، التمهيد ١٦: ١٦٣ ـ ١٦٤؛ والأندلسي، المحرّر الوجيز ١: ٤٧٧ ـ ٤٧٨؛ والمجموع ٧: ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٥) المجموع ٧: ١٠٢.

أمره المولى به؛ بهدف الأمن من العقاب ودفعاً للضرر المحتمل، ومن ثم فلا يكون معذوراً في التأخير.

نعم، في بعض الموارد لو اطمأنّ بالبقاء وأنّه يتمكّن من إتيان الواجب ولو أخّره بعض الوقت، فلا تجب عليه المبادرة، وهذا هو الذي يبرّر جواز تأخير الصلوات عن أوّل وقتها، حيث يحصل للإنسان اطمئنانٌ ووثوقٌ ببقائه بما يمكّنه من الإتيان بالواجب في وقته، والسبب في ذلك هو قصر المدّة في أوقات الصلاة، على خلافه في مثل الحجّ، فإنه لو لم يحجّ الآن لتأخّر الحج إلى عامٍ قادم، وهذا الفاصل الزمني طويلٌ، كما أنّ الطوارئ والموانع في سفر الحج كثيرة، على خلافها في الصلاة التي قد نلتزم فيها بالفورية لو لم يحصل في موردها اطمئنانٌ بالطريقة المذكورة[1].

ويظهر من الشيخ محمد إسحاق الفياض تبنّيه لوجهة النظر هذه، لكنّه يرى أنّ حصول الاطمئنان ممكنٌ أحياناً حتى في الحج، ومن ثم أمكن التأخير فيه لو تحقّق هذا الاطمئنان، وهذا يعني أنّ موضوع حكم العقل باستحقاق العقوبة إنما هو احتمال الفوت على تقدير التأخير، بل ترقى الشيخ الفياض أكثر بنفي البعد عن جريان استصحاب بقاء الاستطاعة بوصفه دليلاً شرعيّاً رافعاً لموضوع حكم العقل[2]. ولعلّه من هنا أورد الشيخ اللنكراني وغيره بأنّ الدليل هذا أخصّ من المدعى؛ لعدم جريانه في حال الوثوق بالبقاء[3].

ولعلّ هذا الدليل هو مستند السيّد السيستاني في فتواه المتقدّمة؛ حيث قوّى ـ تبعاً

(١) المعتمد في شرح المناسك ٣: ١٣ ـ ١٤؛ وانظر: براهين الحج ١: ١٣؛ والأنصاري، كتاب الحجّ (مجموعة الأعمال ١٣): ٩.

(٢) تعاليق مبسوطة ٨: ٣٥، و١٠: ٦.

(٣) اللنكراني، تفصيل الشريعة (الحج) ١: ٢٢؛ والأنصاري، الحج: ١٠.

لمثل الشيخ الأنصاري وغيره[١] ـ العقلية في المسألة دون الشرعية، وأنّه خالف حكم العقل، ومن ثم فحصول التأخير ـ بنظره ـ انطلاقاً من هذا الدليل يكون تجرّياً لو أمكنه الإتيان بالواجب بعد ذلك؛ لأنه ليس هناك دليل شرعي آخر في البين غير وجوب الحج. ووجوب الفورية منشؤه التحفّظ على الواجب الأصل، ومن ثمّ فالنصوص لابد من فرضها مرشدةً لحكم العقل، كما هو ظاهر الشيخ الأنصاري.

وقفات مع مرجعيّة الإلزام بتفريغ الذمّة

ويمكن ذكر بعض التعليقات على مجمل ما تقدّم، فيما يلي:

أولاً: إنّ حكم العقل متفرّع على عدم البيان من الشارع، والمفروض أنّ خطاب الشارع بوجوب الحجّ مطلقٌ، فيفيد التراخي، ومن ثم يكون رافعاً لموضوع حكم العقل.

وأجيب عن هذا التعليق بجوابين:

أحدهما: إنّ إطلاق النصوص لا يفيد جواز التأخير كي يتقدّم بالورود على حكم العقل، وإنّما غاية ما تدلّ عليه النصوص هو مطلوبية الامتثال ولو كان متأخراً، فمع الشك في تحقّق الامتثال في المستقبل نتيجةَ الشك في البقاء يتحقّق موضوع حكم العقل المتقدّم.

وثانيهما: إنّ احتفاف النصوص بحكم العقل البديهيّ هذا بلزوم المبادرة عند الشك في البقاء مانعٌ عن إطلاقها لمثل هذا الفرض؛ لأنّ مثل هذه الأحكام العقلية تكون بمثابة القرينة المتصلة[٢].

---

(١) الأنصاري، الحج: ٩ ـ ١٠.

(٢) منير الخباز، بحوث في فقه الحج ١: ٢٨ ـ ٢٩.

وسيأتي التعليق في مناقشتنا الخاصّة على هذا التعليق الأوّل ومناقشتَيه.

ثانياً: ما ذكره العلامة محمد حسين فضل الله من الإقرار بكبرى حكم العقل المذكور في الدليل، إلا أنّ النقاش في الصغرى، وذلك أنّ هناك فرقاً بين الإنسان بملاحظة طبيعة حركته في الحياة وبينه بملاحظة الأمور الواقعية، والأوّل محكوم لطول الأمل عند الإنسان، بخلاف الثاني فهو محكومٌ لعناصر الواقع، ومن هنا فلا يبني الإنسان مشاريعه على الواقع واحتمالاته بل على عنصر طول الأمل هذا، ولهذا نجده يستقرض أو يُقرض بقروض تمتدّ لسنوات، ولو لاحظ الإنسان وقائع الأمور لما أقدم على عملٍ قطّ في حياته.

وهذا يعني أنّ الوثوق النوعي حاصلٌ هنا أيضاً بالبقاء إلى العام القادم، وحيث إنّ النصوص لا تدلّ على الفورية وإنما على الطبيعة بلا توقيت، كان بالإمكان الاعتماد على هذا الوثوق النوعي[1].

وهذه المناقشة صحيحة، لكنّ لها امتدادها الخاص، بمعنى أنها لا تجري نوعاً في بعض الموارد كحالة كبر السنّ أو تقلّب الظروف المالية والأمنية، حيث يفقد الإنسان نوعاً مثل هذا الوثوق بعد طول المدّة لعام من الزمن، وسيأتي في مناقشتنا الخاصّة لأصل هذا الدليل مزيد إيضاح.

ثالثاً: ما نراه هو الصحيح في مناقشة هذا الدليل، وهو إنكار أصل وجود حكم عقلي بهذه الطريقة هنا، فضلاً عن أن يكون بديهياً؛ فإنّ العقل في باب علاقة العبيد بالموالي أو المأمورين بالآمرين عندما لا ينصّ الآمر على الفورية المستعجلة، إنما يقضي بوجوب تحقيق المأمور به فقط، وعلقة العبودية لا تستدعي أكثر من ذلك ما

---

(١) فضل الله، فقه الحج ١: ٧٢ ـ ٧٣، بقلم جهاد فرحات.

لم يحرز ممانعة المولى من التأخير، خلافاً لما قيل في هذا المجال من قبل بعض الفقهاء[1]، وأما غير ذلك فليس بواجب ما لم يمسّ أصل الامتثال، ومعنى ذلك أنه لو طلب شخصٌ من آخر شيئاً مع عدم النصّ على الفورية أو ما هو في قوّة النص فالمطلوب من المأمور به هو الامتثال، وكلّ ما يصدق عليه عرفاً وعقلائياً أنه تمرّد على قانون الامتثال أو تهاون أو عدم انصياع فهو ممنوع، الأمر الذي يختلف باختلاف أنواع المأمور به أيضاً وطبيعته.

ولكي نوضح المسألة نقول: لو طلب زيد من عمرو أن يأتيه بماء ليشرب كي يرفع عطشه فإنّ ترك عمرو للتحرّك بعد صدور الأمر يكون تهاوناً بالأمر والآمر، أما لو طلب زيدٌ من عمرو في ظروف طبيعية أن يشتري له ساعةً يدويّةً فلم يشتر عمرو الساعة في اليوم الأول وإنما اشتراها في اليوم الثاني، فلا يقول العقل بأنه ارتكب معصيةً أو حتى تجرّأ على الآمر حتى لو لم يكن مطمئنّاً من بقائه حيّاً إلى يوم الغد؛ لأنّ الطلب الثاني لم يتحقّق فيه عنوان التمرّد على الامتثال، فلو مات عمرو قبل شراء الساعة فلا يقول زيدٌ بأنه قد عصى أمري أو يحقّ له توجيه اللوم إليه أساساً؛ لعدم صدق التمرّد على الأمر في هذه الحال والإباء عن الامتثال الذي هو ما يحكم العقل بقبحه هنا.

فالمطلوب عقلاً تحقّق السير في صراط الامتثال وعدم صدق التمرّد أو التهاون أو الاستخفاف، وهنا نقول بأنّ عدم الصلاة في أوّل الوقت لا يعدّ تهاوناً بالتكليف والآمر، ولهذا لو توفّي قبل انتهاء الوقت لا يعدّ عاصياً ولا متجرئاً على المولى، ليس لأجل الوثوق بالبقاء وعدمه، بل قبل ذلك لأجل أنّ المأخوذ عقلاً هو التهاون

---

(١) لطف الله الصافي الكلبايكاني، فقه الحج ١: ١٧.

والاستخفاف وهو غير صادق هنا عرفاً وعقلائيّاً ما دام المولى نفسه لم يلزم بالفوريّة، وعدم صدقه يمكن تحقّقه نتيجه الوثوق أحياناً، لا أنّ حكم العقل هو المبادرة وجاء الوثوق عارضاً وطارئاً.

وربما لذلك عبّر السيد الشاهرودي بأنّ أحداً لم يقل بهذا الدليل العقلي في غير البحث[١]، وربّما لهذا رفضه بعض الفقهاء المعاصرين[٢].

من هنا نعلّق:

أ ـ لا يوجد حكم عقلي بديهي يشكّل قرينةً متصلة لبّية أساساً لكي نمنع به إطلاق النصوص على فرض وجود إطلاق فيها.

ب ـ إنّه وإن لم تدلّ النصوص على التراخي، لكن يكفي عدم دلالتها على الفورية الأمر الذي يجعل المطلوب فيها هو الامتثال. والشكّ في تحقّق الامتثال في المستقبل نتيجة الشك في البقاء لا يفرض حكم العقل بلزوم المبادرة، وإلا دلّت كلّ النصوص على الفور حينئذٍ بحكم القرينة المتصلة هذه، وهذا خلاف ما ذهب إليه صاحب هذا الكلام من أنّ النصوص لا تدلّ إلا على مطلوبيّة الامتثال ولو متأخراً؛ لأنّ القرائن المتصلة اللبيّة ـ كالبدهيات العقلية ـ تصبح جزءاً من الكلام، فيلزم انقلاب جملة من نصوص الواجبات والفرائض من الترفّع عن الفورية والتراخي إلى القول بالفورية.

فالصحيح أنّ الشك في البقاء لا يمانع عدم الانبعاث الفوري إذا لم يصدق عنوان التهاون والاستخفاف والتمرّد لا مطلقاً. ولا نقصد من ذلك إلزام هذا القائل

---

(١) الشاهرودي، كتاب الحج ١: ١١.

(٢) الصافي الكلبايكاني، فقه الحج ١: ١٧.

بدلالة الصيغة على الفور؛ إذ من الواضح أنّه لا يلتزم بدلالتها حتى بناءً على ما قلناه، وإنما نقصد قوله بنتيجة الفور؛ لأنّ أحكام العقل البديهي وإن شكّلت قرينةً متصلة لبيّة حافّة بالكلام مما يرفع ارتباط الفور بأصل الصيغة ـ صيغة الأمر ـ إلا أنّ هذا النوع من القرائن دائم الالتصاق بأصل النصّ، وما لم يبرز المولى إرادة التراخي فسيكون النصّ ـ بحكم هذه القرينة التي لا تكاد تنفكّ ـ مفيداً للفورية.

أما على ما ذهبنا إليه، فإنّ الصيغة وإن لم تدلّ أو توضع للفور أو التراخي وإنما لنفس النسبة الطلبية؛ لكنّ جواز التراخي يمتاز عن الفور بأنّه مقتضى الإطلاق؛ لأنّ الواجب ما دام غير محدّد بأوّل أزمنة الإمكان دلّت الصيغة على أصل المطلوبية، أما زمانها فإن لم تبرز قرينة الفور التي تُقدّم معطى إلزامياً أزيد كان الإطلاق وقرائن الحكمة لصالح جواز التراخي؛ ولهذا نقول بجواز التراخي للإطلاق المستفاد من أصل إرادة الطبيعة، لا لدلالة الصيغة، ما لم يبلغ التراخي حدّ صدق عنوان التمرّد والتهاون بأصل المطلوبية، وهذا منّا غير القول بالتراخي؛ لأننا نتحدث في جواز التراخي لا أخذ التراخي قيداً في المكلّف به.

بل لعلّ التأمّل على مستوى البحث الأصولي يقضي بأنّ القائلين بالتراخي قصدوا جوازه لا مطلوبيّته ولا كونه جزءاً من المأمور به بنحو تعدّد المطلوب أو وحدته، ومعه فلا يصحّ القول بنفي جواز التراخي بالإطلاق بحجّة أنّ الصيغة لا تدلّ إلا على مطلوبية الامتثال، فإنّ هذين لا يتنافيان، ومن ثمّ فمقتضى الإطلاق الفور، وفاقاً لما ذهب إليه بعض الفقهاء المعاصرين[1].

ج ـ إنّ ما ذكره العلامة فضل الله تامّ جداً في حدّ نفسه، لكنّه يعاني من مشكلة

(١) جعفر السبحاني، الحج في الشريعة الإسلامية الغراء ١: ٣٠.

تسليمه بالكبرى وقد ناقشناها، وحديثه عن الوثوق النوعي لو حلّلناه لكان يفترض أن يسوقه إلى إنكار الكبرى؛ لأنّ الوثوق النوعي هذا يثبت أنّ المطلوب هو الامتثال، وأنّ العقل لا يريد سوى عدم التمرّد، لا أنه يريد المبادرة إلى إفراغ الذمّة، ولكن لأجل الوثوق يرتفع هذا الأمر؛ فإنّ الوثوق المذكور يقف في مقابل إلزام العقل بالامتثال وعدم التهاون به فيأتي الوثوق أحياناً ليثبت عدم التهاون، ولا يقف في مقابل حكم العقل بلزوم البدار عند الشك في البقاء، فإنه لو صدر هذا الحكم لما أفاد الوثوق النوعي شيئاً؛ لأنّ عدم البدار قد تحقّق معه أيضاً إذا لم يحصل الوثوق الشخصي، كما هو واضح.

وهذا الكلام بعينه يرد على السيد الخوئي نفسه في تمييزه بين الحجّ والصلاة، فإنه لو كان العقل قد حكم بلزوم البدار فلا فرق بين الحجّ والصلاة؛ لأنّ موضوع حكم العقل متحقّق، ولو حكم بلزوم البدار عند خوف الفوات خوفاً عقلائياً معتدّاً به، فإنّ هذا الحكم العقلي ليس سوى حكمه بلزوم الامتثال؛ لأنّ عدم امتثاله ثم موته قد يصدق عليه عرفاً أحياناً ـ مع خوفه المذكور ـ أنه لم يراع للتكليف حرمةً وأنّه تهاون به، فليس في البين إلا حكم عقلي واحد له جانب إيجابي وهو ضرورة الانصياع والتسليم للأمر، وجانب سلبي وهو المنع عن التمرّد والتهاون والاستخفاف.

د ـ إنّ ما ذكره الشيخ الفياض من إجراء الاستصحاب الاستقبالي ـ بصرف النظر عن صحّته في نفسه على نقاش بين الأصوليين فيه يراجع في محلّه ـ لا ينفع إلا بنحو الأصل المثبت؛ لأنّ استصحاب بقاء الاستطاعة إلى العام القادم كما ذكره حفظه الله لازمه العقلي الإتيان بالمكلّف به أو واقع امتثال التكليف، وهذا اللازم العقلي هو الذي يرفع موضوع حكم العقل، حيث يلغي خوف فوات الامتثال،

والأصل المثبت لا يثبت.

نعم، بناءً على ما قوّيناه في الاستصحاب من جريانه حتى في الأصل المثبت في غير موارده الغريبة عن العرف قد يكون هذا الاستصحاب تاماً هنا، بصرف النظر عن إشكاليّة الاستصحاب الاستقبالي في علم أصول الفقه.

وعليه، فهذا الدليل الأوّل غير صحيح، لا هنا ولا في سائر الواجبات، إمّا مطلقاً بالطريقة التي بيّناها، أو على الأقلّ بملاحظة ما ذكره السيد فضل الله والشيخ الفياض.

٢. مستند السيرة المتشرّعيّة

ثاني الأدلّة هنا هو سيرة المتشرّعة القائمة على الخروج إلى الحجّ أوّل أزمنة الإمكان، حيث نجدهم عندما تتحقّق عندهم الاستطاعة يبادرون إلى تهيئة المقدّمات للتوجّه إلى مكّة في موسم الحجّ الأوّل، وهذا الإصرار منهم شاهدٌ على ارتكاز الفوريّة في هذا المجال.

ويناقش بأنه لم تمّ إثبات وجود هذه السيرة في عصر النصّ، قد يكون منشؤها حسن المسارعة إلى الخير في حدّ ذاته، ولا شاهد يثبت ذمّهم في تلك العصور من لا يخرج في أوّل الأزمنة مع عدم التسويف والاستخفاف.

٣. مستند دلالة صيغة الأمر على الفور

استند بعض الفقهاء هنا إلى دلالة صيغة الأمر على الفور[1]، حيث إنّ النصوص القرآنية والحديثية الآمرة بفريضة الحجّ قد ورد فيها استخدام صيغة الأمر،

(١) منتهى المطلب ٢: ٦٤٣.

والمفروض دلالتها على الفور، فيثبت وجوب الحجّ فوراً، وحيث لم يرد ترخيص من الشارع يرفع هذه الفوريّة نبقى على الالتزام بها.

والجواب بما ثبت في علم الأصول من عدم دلالة الأمر ـ مادّةً وهيئةً ـ لا على الفور ولا على التراخي، بل قد بيّنا آنفاً أنّ نتيجة الإطلاق هو جواز التراخي.

٤. دلالة شرعيّة الاستنابة على الفوريّة

الدليل الرابع الذي يذكر لإثبات وجوب الفوريّة في الحج أنّ تشريع الاستنابة مع العذر شاهد الفورية؛ إذ لو لم يكن الأمر بنحو الفورية لأمكنه التأخير ولم يكن هناك معنى للاستنابة، إذ المفروض أنّه لا يجب عليه الحجّ في العام الأوّل، فما هو المستدعي لاستنابته في هذا العام بعد إمكان ذهابه في العام اللاحق بنفسه؟!

ونوقش بأنّه متين لو كانت الاستنابة واجبةً حتى مع العلم بزوال العذر؛ إذ يمكنه التأخير حينئذٍ فلا معنى للاستنابة، لكنّ الحقّ أنّ الاستنابة تكون في صورة استمرار العذر دون العلم بزواله لاحقاً[1]، بل الروايات منصرفة عن وجوب الاستنابة في العام الأول[2].

وبصرف النظر عن هذه الأجوبة، يمكن الجواب أيضاً بأننا نلتزم بحرمة التسويف والاستخفاف، كما نعلم بأنّ النيابة جعلت بديلاً في الحجّ، وعليه يمكن القول بأنّ تأخيره الحجّ ـ بالأصالة والنيابة معاً ـ بنحو يصدق عليه التسويف حرامٌ، فيجب عليه الإتيان به، وحيث لا يقدر بنفسه، وقد قام النائب مقامه لزمته الاستنابة.

---

(١) الروحاني، فقه الصادق ٩: ١٧٧.

(٢) اللنكراني، تفصيل الشريعة ١: ٢٧.

٥. حظر النيابة عن الغير مع شغل الذمّة

استدلّ هنا ـ خامساً ـ بما دلّ على عدم جواز أن ينوب عن الغير من اشتغلت ذمّته بحجّة الإسلام[١]، وذلك أنّ هذا الأمر كاشفٌ عن فوريّة الحج عليه وإلا أمكن أن يحجّ هذا العام نيابةً عن غيره، ثم يحجّ عن نفسه في العام القادم.

ويجاب عنه بما ذكره بعض الفقهاء المعاصرين من أنّ هذا لا يلازم الفورية؛ إذ لعلّه حكمٌ خاص، وقد أفتى بعض الفقهاء بعدم جواز التطوّع في وقت الفريضة حتى مع سعة الوقت[٢]، ومن ثمّ فأيّ مانع من أنّه إذا تزاحمت النيابة مع الأصالة منع من النيابة قبل الإتيان بالأصل؟!

٦. مرجعيّة النصوص الدينية الخاصّة، مطالعة تجزيئيّة تحليليّة

الدليل السادس هنا هو النصوص الحديثية الخاصّة بعد عدم وجود معطى قرآني يفيد ذلك، والإجماع واضح المدركية، ولا أقلّ من احتمالها؛ فلا يكون حجّةً.

ولابدّ لنا من استعراض هذه النصوص وتحليلها، للنظر في مدى وفائها بالقول بالفورية وعدمه، وهي:

١ ـ خبر معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال الله عز وجل: ﴿**وَللهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾، قال: هذه لمن كان عنده مال وصحّة، وإن كان سوّفه للتجارة لا (فلا) يسعه، فإن مات على ذلك فقد ترك شريعةً من شرائع الإسلام إذا هو يجد ما يحجّ به..»[٣]. فإنّها ظاهرة في المنع عن

---

(١) انظر: جواهر الكلام ١٧: ٢٢٣؛ والسبحاني، الحج ١: ٣٠.

(٢) الأنصاري، الحج: ١٠ ـ ١١؛ والشاهرودي، كتاب الحج ١: ١٥؛ واللنكراني، تفصيل الشريعة ١: ٢٥؛ والروحاني، فقه الصادق ٩: ١٧٧ ـ ١٧٨.

(٣) تهذيب الأحكام ٥: ١٨؛ وانظر: تفسير العياشي ١: ١٩٠.

تأخير الحجّ مع وجود الاستطاعة، فتدلّ على الفوريّة.

وقد يناقش الاستدلال بهذه الرواية:

أولاً: إنها وإن كانت تامّة السند على المشهور، لكنّنا في موضعه لم نقبل بتصحيح طرق الشيخ الطوسي إلى الحسين بن سعيد الأهوازي رغم تعدّدها، وهذه الرواية ينقلها الأهوازي عن فضالة بن أيوب، عن معاوية بن عمار، فتكون ضعيفة السند.

ثانياً: ما ذكره السيد محمد الروحاني من أنّ فقرة: «وإن كان سوّفه للتجارة فلا يسعه» ملحوقة بفقرة: «وإن مات على ذلك فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام»، وعطف الثانية على الأولى قرينة على أنّ مورد النهي هو التسويف المؤدّي إلى ترك الحج حتى الموت، لا مطلق التسويف، وذلك بضميمة أنّ عدم التسويف ليس في نفسه شريعةً من شرائع الإسلام، فيكون حديث الرواية عن حالة ترك الحج، ومن ثمّ لا ربط لها بوجوب الفورية[1].

وأجيب عن هذه المناقشة بما حاصله: إنّ الجملة الثانية جاءت على سبيل الترقي بعد الجملة الأولى، فتدلان على مطلبين، لا على مطلب واحد، ولا يظهر من الرواية قرينية أو تعليلية الثانية للأولى حتى يتم ما ذكره المناقش هنا[2]، أو فقل: إنّ الجملة الثانية بناءٌ على أحد الفرضين في الجملة الأولى وهو عدم بقائه[3].

ولعلّ السيد الروحاني فهم من الفاء في بداية الجملة الثانية «فإن مات على ذلك» ما يدلّ على التعليل، فيكون المعنى: لا يسعه التسويف للتجارة فإنه إن مات كان كذا وكذا، والمجيب على مناقشة الروحاني لم يلاحظ وجود حرف الفاء في الجملة

(١) المرتقى إلى الفقه الأرقى ١: ١٩ ـ ٢٠.

(٢) الخباز، بحوث في فقه الحج ١: ٢٥.

(٣) اللنكراني، تفصيل الشريعة (الحج) ١: ٢٣ ـ ٢٤.

الثانية؛ لأنه اعتمد على الرواية في كتاب «تفصيل وسائل الشيعة»، والذي عُطفت فيه الجملة الثانية على الأولى بحرف الواو، فيما العطف بين الجملتين جاء في المصدر ـ وهو كتاب تهذيب الأحكام ـ بحرف الفاء، مما يسمح بفرضية التعليل.

لكنّ الإنصاف أنه حتى لو فرضنا حرف الفاء موجوداً يصعب فهم التعليل منه وإن كان محتملاً، ما لم يُجعل احتمال التعليل بحدٍّ يوجب الإجمال في دلالة الرواية، والصحيح أنّه لا يوجبه؛ فإنّ الجملة الثانية وإن كانت تعليلاً للأولى، لكنها تحافظ على دلالة الجملة الأولى؛ لأنّ معنى الرواية سوف يكون حينئذٍ: لا يسعه التسويف لأنه إن سوّف فمات فقد ترك الفريضة، فيكون الحكم الثاني قائماً بنفسه فيما الحكم الأوّل وهو التسويف جاء احتياطاً لعدم حصول الثاني، فيكون المولى قد حرّم التسويف طريقيّاً حذراً من فوات الفريضة، وهذا هو المائز بين نوعية الحكم في الجملة الأولى والثانية؛ وهو لا يضرّ بأصل حرمة التسويف شرعاً وإن كان بنحو الطريقية لحفظ الملاك وعدم فواته، فبهذا المقدار تدلّ الرواية لا أزيد، فلو سوّف فلم يمت فحجّ في العام القادم فقد خالف المولى في الوجوب الطريقي تجرؤاً، ولعلّ المستشكل يرضى بهذا المقدار. نعم سوف يأتي ما يرتبط بخبر الحلبي فانتظر.

ثالثاً: إنّ الرواية واردةٌ في سياق تفسير آية الاستطاعة كما هو واضح، وهذه القرينة السياقية تجعل الرواية ظاهرةً في النهي عن ترك امتثال ما أفادته الآية، أي ترك الحج لا فعل التسويف.

وأجيب بأنّ مجيء الجملة الأولى في الرواية في مقام شرح الآية القرآنية لا يعني أنّ سائر فقرات الرواية متمركزة على أصل فريضة الحج على المستطيع، بل الذي يبدو أنها تفريع على المفهوم من الآية، بحيث أوضح الإمام وجوب الفورية بعد

أخذ مبدأ الوجوب من الآية الكريمة[1].

لكنّ هذا الجواب غير واضح؛ فإننا لو لاحظنا فقرات الرواية سنجد أنها قرّرت أنّ الآية الكريمة جاءت فيمن له صحّة ومال، ثم فرّعت بحالة التسويف للتجارة وأنّ ذلك لا يسع العبد، مردفةً ذلك بأنه لو مات على حالة التسويف تلك فقد ترك شريعةً من شرائع الإسلام، رابطةً ترك هذه الشريعة بأنه يجد ما يحجّ به، وهذا الذي يجده هو عين ما شرحته الرواية في بداية حديثها من الصحّة والمال، مما يفيد أنّ الرواية فرّعت تفريعاً طبيعياً من الآية لا أنها أضافت مطلباً جديداً.

وبعبارةٍ أخرى: كأنّ الرواية تريد أن تقول: إنّ الاستطاعة هي الصحّة والمال فمن وجدهما لزمه الحج ولا يحقّ له التسويف؛ إذ لو مات فقد ترك الفريضة؛ لأنّ الاستطاعة موجودة. فمركزية الاستطاعة فيما قبل التفريع وبعده بنحو التعليل له شاهدٌ على أنّ الإمام لا يريد بيان مطلب جديد، وإنما يرى أنّ ما يذكره هو نتيجٌ طبيعي لمسألة الاستطاعة، فحيث هي متوفرة حرم التسويف، وهذا ما يحافظ على السياق التفسيري لا أنه تفريعٌ جديد على أصل ما تفيده الآية وكأنها توقفت قبل التفريع ثم جاء الإمام ليبني على ما قدّمته، فالإمام يرصد نتائج الآية لا أنه يبني على مفادها مطلباً إضافياً فلاحظ.

نعم، يمكن حينئذٍ مناقشة صاحب الإشكال بأنّ وقوع الرواية في سياق شرح الآية الكريمة لا يبطل فهم حرمة التسويف من الحديث؛ إذ بصرف النظر عن الملاحظة السابقة، تكون الرواية دالّة على أنّ الآية الكريمة بفرضها الحج أفادت الفورية، وعدم فهمنا نحن للفورية من الآية لا يعني عدم كون الرواية في سياق

---

(١) الخباز، بحوث في فقه الحج ١: ٢٦.

التفسير وأنّ الإمام فهم منها ذلك، فسياق التفسير لا يبطل فهم الإمام من الآية الكريمة إذا لم نفهم نحن ذلك منها بعد عدم فهم العرف لمعنى مباين للفورية من الآية الكريمة حتى تقع المعارضة الموجبة لسقوط الرواية عن الحجيّة.

رابعاً: ما ذكره العلامة فضل الله، وربما يكون هو المراد الجدّي للسيد الروحاني، وحاصله: إنّ الرواية ظاهرة في حصّة خاصّة من التسويف، وهو ذاك التسويف الممتدّ حتى يموت الإنسان وهو تاركٌ للحج، وما أشير إليه من أنّه يموت وهو تاركٌ شريعةً من شرائع الإسلام لا ينسجم مع الفورية؛ إذ لو فرض أنّ الحج كان فورياً فإنّ تأخيره لسنة واحدة يصدق معه ترك شريعة من شرائع الإسلام دون حاجة لفرض الموت، ومعه فيكون الذيل معطّلاً للظهور في إرادة التأخير من التسويف[1].

ومرجع هذه المناقشة إلى أخذ مفهوم الجملة الشرطية من الذيل؛ لأنّ مفهومها قاضٍ بأنه لو لم يمت على ذلك ما صدق عليه أنه ترك شريعةً من شرائع الإسلام رغم تسويفه، مما يدلّ على أنّ الفورية ليست من شرائع الإسلام.

وهذا الكلام ينفي الوجوب الشرعي ولا يعارض الوجوب العقلي كما هو واضح على بعض النظريات على الأقلّ.

وروح هذه المناقشة ـ لاسيما مع ضمّها لمجمل ما أفاده السيد الروحاني ـ جيّد، إذا لم نفهم من كلمة «شريعة» هنا معنى أزيد من مطلق شيء شرّعه الله، أما إذا فهم أصول شرائع الإسلام وأساسيّات الفرائض كالصلاة والصوم و... أشكل الأمر حينئذٍ.

وعلى أيّة حال، فقد يجاب عن هذه المناقشة التي ذكرها العلامة فضل الله بأنّ

(١) فضل الله، فقه الحج ١: ٧٤.

ظهور جملة «فلا يسعه» في النهي عن التسويف ظهورٌ منطوقي، بخلاف البيان الذي ذكره حيث يقوم ـ كما بيّنا ـ على مفهوم الجملة الشرطية، ومعه لا يحرز انعقاد مفهوم لهذه الجملة بعد وضوح دلالة المنطوق المتصل.

خامساً: ما ذكره بعض المعاصرين من أنّ غاية ما تفيده هذه الرواية هو حرمة التسويف من دون عذر عقلائي لا مطلقاً؛ إذ هو الظاهر من قوله: «وإن كان سوّفه للتجارة فلا يسعه»[1].

وقد فهم المناقش هنا أنّ التجارة جاءت في سياق بيان مصداق من مصاديق عدم وجود عذر عقلائي، مع أنّ عنوان التجارة قد يكون عذراً عقلائياً بنفسه، كما لو كانت حياته قائمةً على التجارة، اللهم إلا إذا قيل بأنّ التجارة تنصرف إلى حالات الغنى التي لا يضرّ معها ترك التجارة في موسم الحج، فإن قُبل فبها وإلا كان غاية ما تدلّ عليه الرواية حرمة التسويف للتجارة خاصّة.

والنتيجة إن هذا الحديث ضعيف السند، ولو صحّ فغاية ما يفيد حرمة التسويف لأجل التجارة، إذا لم نفهم التسويف عرفاً على أنه حالة المماطلة المتكرّرة لا مطلق التأخير ولو لمرّة واحدة، وإلا كان الحديث ظاهراً في حرمة الاستخفاف والتهاون بالتأخير عاماً بعد عام.

٢ ـ صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا قدر الرجل على ما يحجّ به، ثم دفع ذلك عنه وليس له شغل يعذره به، فقد ترك شريعةً من شرائع الإسلام»[2]، بدعوى صدق الدفع بالتأخير في العام الأوّل[3].

---

(١) الخباز، بحوث في فقه الحج ١: ٢٦.

(٢) تهذيب الأحكام ٥: ١٨.

(٣) حسن القمي، كتاب الحج ١: ٢٠.

ألا أنّ الاستدلال بهذه الرواية مشكل؛ لأنّ ظاهرها أنه ترك الحج لا أخّره فقد كان مستطيعاً مطالباً بالحج لكنه دفعه عنه بلا عذر، ولهذا جاء التعبير بترك شريعة وهي فريضة الحج، فلا يكون لهذه الرواية ارتباط ببحثنا، وإن أوردها بعض الفقهاء والمحدّثين هنا، ولا أقلّ من احتمال ذلك احتمالاً موجباً لسقوط استظهار المعنى المدّعى منها.

٣ ـ **صحيحة الحلبي وخبر أبي الصباح الكناني**، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: أرأيت الرجل التاجر ذا مال حين يسوّف الحج كلّ عام وليس يشغله عليه إلا التجارة أو الدين، فقال: «لا عذر له يسوّف الحج، إن مات وقد ترك الحج فقد ترك شريعةً من شرائع الإسلام»[1].

إلا أنّ هذا الخبر ظاهر أيضاً في التسويف والمماطلة والتهاون عاماً بعد عام، بقرينة «كل عام»، والجواب تابعٌ للسؤال هنا، وكاشف عن أنّ الملاك الأساس هو نفس الحج، وأنّ المنع من التسويف كان لحفظ مصلحة أداء الحج لا في نفسه فيكون الوجوب ـ على تقديره ـ طريقياً. هذا فضلاً عن المناقشة في جعلها التسويف بسبب التجارة والدّين ممنوعاً لا مطلقاً، على تأمّل في مسألة الدين.

٤ ـ **خبر أبي بصير**، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجلّ: ﴿**وَمَن كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً**﴾؟ فقال: «ذلك الذي يسوّف نفسه الحجّ ـ يعني حجّة الإسلام ـ حتى يأتيه الموت»[2].

وهذا الخبر ظاهر في الترك؛ لأنه يسوّف حتى يأتيه الموت، إلا إذا قيل بأنّ

---

(١) الكافي ٤: ٢٦٩.

(٢) المصدر نفسه؛ وتفسير العياشي ٢: ٣٠٥.

التسويف مرّةً واحدة بلا تهاون ثم يأتيه الموت يكون مصداقاً للحرمة[١]، وحيث إنّ الموت غير اختياري في العادة لم يكن معنى لربط الحكم به ممّا يكشف عرفاً عن أنّ مطلق التسويف حرام، لا أنه حلال لكن إن صادف في هذا العام موته صار تسويفه حراماً، فإنّ هذا غير معقول هنا. وإنما أوردت الرواية الموت للكشف عن أنّ نكتة النهي عن التسويف ليست في نفسه، وإنما في كونه يعرّض الإنسان لفوات الفريضة المأمور بها، فلكشف طريقيّة هذا الحكم جاء الحديث في بعض الروايات عن مسألة فوات أصل الحج، لا أنّ ذلك كاشف عن عدم حرمة التسويف، ومعه فيكون الحكم طريقيّاً.

لكن مع ذلك قد يستفاد الوجوب النفسي هنا للفورية دون الطريقي، من خلال أنّ الوعيد على ترك الحج بقولٍ مطلق كاشفٌ عن الوجوب الفوري، إذ لو كان الحجّ واجباً موسّعاً لم يكن في تأخيره حتى الموت وعيد وعقاب كما هو واضح[٢].

ونوقش بأنّ العقاب كاشفٌ عن المنجز وهو موجود في باب الحج، وتفي به حيثية الوجوب الطريقي بلا حاجة إلى الوجوب النفسي، والوجوب الطريقي موضوعه الشك في البقاء فلو علم أو اطمأنّ بالبقاء فلا موضوع له[٣].

وأجيب بأنّ ذلك لا يتم في فرض إطلاق النصوص هنا لحالة الاطمئنان بالبقاء، فإنّ شمول الوعيد بالإطلاق لهذه الحال كاشف عن الوجوب النفسي دون الطريقي[٤]. وهو إشكال متين لاسيما بضمّه إلى ما تقدّم من الوثوق النوعي بالبقاء،

---

(١) انظر: المدني الكاشاني، براهين الحج ١: ١٣.

(٢) انظر: مدارك الأحكام ٧: ١٨؛ وجواهر الكلام ١٧: ٢٢٤؛ ومنتهى المطلب ٢: ٦٤٣.

(٣) المرتقى إلى الفقه الأرقى (الحج) ١: ٢١.

(٤) الخباز، بحوث في فقه الحج ١: ٢٧.

ويكون ذكر الموت في الرواية لربط الموضوع بالآية وإلا فهو في نفسه حرام، لكنّ صدق الآية عليه حالة خاصّة من التسويف.

إلا أنه مع ذلك في النفس شيء من صدق الرواية على التسويف لمرة واحدة هنا؛ لأنّ تعبير سوّف الحج حتى يأتيه الموت يفهم منه عرفاً التراخي في التأخير، ولا أقلّ من الإجمال، فهو مغاير لقولنا: سوّف الحج ففاجأه الموت، فلاحظ.

هذا، والخبر ضعيف السند بالبطائني.

٥ ـ خبر زيد الشحام، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: التاجر يسوّف نفسه الحج؟ قال: «ليس له عذر، وإن مات فقد ترك شريعةً من شرائع الإسلام»[(١)].

وهذا الحديث ضعيف السند بأبي جميلة، كما تتعلّق به جملة من الملاحظات السابقة، فلا نعيد.

٦ ـ ٧ ـ صحيحة معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل له مال ولم يحجّ قط، قال: «هو ممّن قال الله تعالى: ﴿**وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى**﴾ »، قال: قلت: سبحان الله، أعمى؟! قال: «أعماه الله من (عن) طريق الجنّة»[(٢)]، ونحوها صحيحة أبي بصير[(٣)].

ومناقشتها بأنها واردة في الترك فتكون خارجةً عن محلّ البحث[(٤)] وغير ذلك، قد تقدّم فلا نعيد.

٨ ـ ٩ ـ خبر محمد بن الفضيل، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن قول الله عزّ

---

(١) الكافي ٤: ٢٦٩؛ وتهذيب الأحكام ٥: ١٧ ـ ١٨.

(٢) تهذيب الأحكام ٥: ١٨.

(٣) الكافي ٤: ٢٦٩؛ وتهذيب الأحكام ٥: ١٨.

(٤) فقه الحج ١: ٧٤.

وجل: ﴿وَمَن كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً﴾، فقال: «نزلت فيمن سوّف الحج ـ حجة الإسلام ـ وعنده ما يحجّ به، فقال: العام أحجّ، العام أحجّ، حتى يموت قبل أن يحجّ»[١]، ونحو هذا الخبر المرسل عن كليب[٢].

ويناقش أولاً: بعدم شمول هذين الخبرين لمن أخّر الحج لا بطريقة متكرّرة حتى يموت، ولعلّها تعزّز ما احتملناه من معنى التسويف حيث لا تشمل التأخير مرة أو مرتين مع الوثوق النوعي بالبقاء، مضافاً إلى أنّ هذا النوع من التسويف المذكور في الآية الكريمة يصدق عليه التهاون والاستخفاف.

وثانياً: إنّ الخبر ضعيف السند بمحمد بن الفضيل الأزدي المضعّف، علماً أنّ الصدوق لم يذكر طريقه في مشيخة الفقيه إلى محمد بن الفضيل فيكون الخبر مرسلاً أيضاً، وكذا الحال في خبر كليب حيث رواه العياشي، وهو مرسل في نسخة تفسير العياشي التي وصلتنا، فضلاً عن عدم ثبوت وثاقة كليب بن معاوية الأسدي الصيداوي، كما بحثناه في محلّه.

١٠ ـ **خبر علي بن أبي حمزة البطائني**، عنه عليه السلام، أنه قال: «من قدر على ما يحجّ به، وجعل يدفع ذلك وليس له عنه شغل يعذره الله فيه حتى جاء الموت فقد ضيّع شريعةً من شرائع الإسلام»[٣].

ويرد عليه أولاً: إنّ الخبر ضعيف السند بعلي بن أبي حمزة البطائني.

ثانياً: إنّه دالّ على حالة الدفع المتكرّر «جعل يدفع... حتى...» فلا تدلّ على الفورية، كما بيّنا آنفاً.

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٤٤٧.

(٢) تفسير العياشي ٢: ٣٠٦.

(٣) كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٤٤٨.

ثالثاً: إنّ الحديث استثنى شغلاً يعذره الله فيه، مما يوحي أنّ هناك بعض الأشغال التي تبرّر عدم الذهاب إلى الحج رغم الاستطاعة، وليس ظاهره حالة الاضطرار ونحوها، بل حالة العذر العرفي والعقلائي، فلا يكون في الحديث لو تمّ إطلاق لحرمة التأخير.

١١ ـ صحيحة ذريح المحاربي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من مات ولم يحجّ حجة الإسلام لم يمنعه من ذلك حاجة تجحف به أو مرض لا يطيق فيه الحج أو سلطان يمنعه فليمت يهودياً أو نصرانياً»(١).

والحديث حاله حال ما تقدّم، فلا نعيد.

١٢ ـ ١٣ ـ خبر ابن عباس، عن النبي صلى الله عليه وآله: «تعجّلوا إلى الحج ـ يعني الفريضة ـ فإنّ أحدكم لا يدري ما يعرض له»(٢)، وفي خبر آخر: «من أراد الحجّ فليتعجّل، فإنه قد يمرض المريض، وتضلّ الراحلة، وتعرض الحاجة»(٣).

ويناقش أولاً: بضعف سندهما معاً بإسماعيل بن خليفة العبسي، وأنّ حديثه يخالف أحاديث الثقات، وأنّه ضعيف الحفظ، والمواقف فيه مختلفة(٤)، ولا أقلّ من عدم وجود دليل حاسم على وثاقته، كما ويوجد في السند أيضاً مهران أبا صفوان

(١) الكافي ٤: ٢٦٨، ٢٦٩؛ والمحاسن ١: ٨٨؛ ودعائم الإسلام ١: ٢٨٨ ـ ٢٨٩؛ وثواب الأعمال: ٢٣٦ ـ ٢٣٧؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٤٤٧؛ وتهذيب الأحكام ٥: ١٧، ٤٢٦؛ وروضة الواعظين: ٣٦١، وعوالي اللئالي ٣: ١٥١.

(٢) مسند أحمد ١: ٣١٤؛ والجامع الصغير ١: ٥٠٩؛ وكنز العمال ٥: ٢٤.

(٣) مستدرك الوسائل ٨: ١٧، ٦١؛ وعوالي اللئالي ١: ٨٦، ١٨٠؛ ومسند أحمد ١: ٢١٤، ٢٢٥، ٣٢٣، ٣٥٥؛ وسنن ابن ماجة ٢: ٩٦٢؛ وسنن أبي داوود ١: ٣٩٠.

(٤) انظر: تهذيب الكمال ٣: ٧٧ ـ ٨٢؛ ونيل الأوطار ٥: ٨؛ والشنقيطي، أضواء البيان ٤: ٣٣٥؛ لكنّ الأخير علّل الضعف بوجوه بعضها غير سديد؛ وانظر: سنن ابن ماجة ٢: ٩٦٢.

(بن صفوان) وهو مجهول الحال[١]، وفي بعض المواضع جاءت رواية مهران المشار إليه عن ابن عباس، فيكون السند ضعيفاً به كما أشرنا، وفي بعضها الآخر جاءت رواية صفوان الجمال عن ابن عباس، فإن أريد بصفوان والد مهران، فيكون جدّ صفوان بن مهران الجمال الثقة المعروف، فهو مجهول الحال، بل إنّ جدّ صفوان المعروف اسمه المغيرة وليس صفواناً، وإن أريد صفوان بن مهران نفسه الثقة المعروف فلا يمكن أن يروي عن ابن عباس؛ إذ صفوان في طبقة الإمام الصادق (١٤٨هـ) ومن بعده، ولم يرو عن الإمام الباقر (١١٤هـ) ولا ذُكر في طبقته، فكيف يروي عن ابن عباس المتوفّى عام ٦٨ أو ٦٩ أو ٧٠هـ، أي في طبقة الإمام زين العابدين على أبعد تقدير، فلابدّ أن يفرض وجود سقط في السند وهو مهران مرّةً أخرى فيعود السند ضعيفاً، فالحديثان ضعيفا السند.

ثانياً: إنّ الحديث الأوّل وإن كان واضح الدلالة جليّاً، إلا أنّ الحديث الثاني يعلّق على إرادة الحجّ لا على وجوبه، فكأنه قال: إذا استقرّت النية وعزمتم فعجّلوا، فلا يكون دالاً على وجوب الفورية[٢]، اللهم إلا أن يراد أصل النية نتيجة تحقّق الوجوب كما ليس بالبعيد، بمعنى أنه بعد الوجوب الفعلي تحصل إرادة الفعل نوعاً عند المتشرّع فيكون مريداً، وقد ذكروا وجود مثله في النصوص[٣].

هذا، وهناك جملة من الأحاديث عند الشيعة والسنّة تتكلّم عن ترك الحجّ لا نتعرّض لها؛ لأننا لا نراها متصلةً بموضوع بحثنا، وقد اتضح حالها بما أسلفناه

(١) انظر: تقريب التهذيب ٢: ٢١٨؛ وإرواء الغليل ٤: ١٦٨؛ وأضواء البيان ٤: ٣٣٥؛ والمجموع ٧: ١٠٢.

(٢) انظر: السبحاني، الحج في الشريعة الإسلامية الغراء ١: ٢٩.

(٣) انظر: كشف القناع ٢: ٤٥٢.

وسيأتي، فلا نطيل.

مقاربة إجماليّة للنصوص الحديثيّة

هذا هو مهم الأحاديث في هذه المسألة، ولو رصدناها مجتمعةً لأخذ موقف نهائيّ منها، يمكن ذكر بعض التعليقات:

أولاً: إن بعض الروايات ـ وهي الروايات رقم ٤، ٦، ٧، ٨، ٩ ـ تحدّثت عن آية: ﴿**وَمَن كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى..**﴾، واعتبرت تارك الحجّ أو مسوّفه مصداقاً لها، وهذا ممّا لا ضير فيه إذا كان بنحو بيان المصداق، إلا أنّ الخبرين رقم ٨ ـ ٩، دالّان على نزول هذه الآية في مسوّف الحج، وهو بعيد؛ لأنّ سورة الإسراء مكية، ومن البعيد نزولها بصدد الحديث عن موضوع الحجّ بهذه الطريقة، علماً أنّ سياق الآيات لا يربط المعنى بأيّ شيء يتصل بالحج، حيث وقعت المقابلة مع الذين أوتوا كتابهم بيمينهم. والذي يسهّل الأمر أنّ هاتين الروايتين ضعيفتا السند.

ثانياً: إنّ ما صحّ سنداً من هذه الأخبار عبارة عن الخبر رقم : ٢، ٣، ٦، ٧، ١١. وأما ما دلّ على لزوم الفورية بصرف النظر عن السند فهو على أبعد تقدير، الخبر رقم: ١، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ١١، ١٢، ١٣، بناءً على تجاوز بعض الملاحظات السابقة، فيكون التام دلالةً وسنداً هو الحديث رقم: ٣، ٦، ٧، ١١، بناءً على تخطّي بعض المشكلات الدلالية.

وأمّا بناء على ما توصّلنا إليه في المشكلات الدلاليّة، فلا يكون هناك أيّ حديث تام الدلالة والسند يثبت وجوب الفوريّة مطلقاً.

ثالثاً: إنّ غاية ما تدلّ عليه النصوص هو الوجوب الطريقي لا النفسي، والوجوب العقلي لم يثبت. والوجوب الطريقي موضوعه الشك في البقاء

والامتثال، فإذا حصل الوثوق بالبقاء فلا يكون هناك وجوب.

رابعاً: إنّ المقدار المتيقّن ممّا تدلّ عليه النصوص هو حرمة التسويف بمعنى المماطلة المتكررة الكاشفة عن قدرٍ من التهاون، أما ما هو أزيد من ذلك فكانت لدينا بعض الملاحظات فيه؛ حيث إنّ النصوص الواردة فيه لا تبلغ ـ عدداً وقرينةً حافّةً ـ حدّ الوثوق والاطمئنان بالصدور الذي هو المعيار عندنا في حجيّة الأخبار.

خامساً: الملاحظ في بعض الأخبار التي تنزلنا وقبلنا دلالتها، وهي رقم: ١، ٣، ٥، أنها واردة في التاجر، وليس ببعيدٍ أن يكون المقصود تأخير الحج بملاحظة مصالح دنيوية صرفة، حيث لا تدلّ على النهي عن التأخير في مورد المبرّر غير الدنيوي، مثل الاهتمام بمريض أو ذي رحم، أو أموال فقراء ومساكين أو نشاطات دينية وإسلامية ومنها النشاطات السياسية والاجتماعية الإسلامية وغير ذلك، فيصعب فهم الإطلاق منها لمثل ذلك بعد أن كان موردها لا ينطبق عليه، الأمر الذي يعزّز فرضية أنّ التسويف المحرم هو ذاك الذي يختزن التهاون في الحج من خلال تقديم مصالح دنيوية صرفة ـ كالمال من التاجر ـ لا المال لمثل العامل فلاحظ ـ لا مطلق التسويف، فيساعد على ما استقربناه من حرمة التسويف الكاشف عن استخفاف أو تهاون. ولعلّه لهذا قيد السيد محمد باقر الصدر وغيره حرمة التأخير بكونه تكاسلاً أو مماطلةً أو للدنيا[١].

سادساً: إنّ الاستدلال على عدم وجوب الفورية بأنّ الرسولﷺ لم يحجّ بعد نزول آية وجوب الحجّ فوراً، بل حتى بعد فتح مكّة لم يحج فوراً مما يدلّ على عدم الوجوب[٢] غير دقيق؛ لأنّ الفعل دليل لبيّ لا تحرز ظروفه الموضوعية دائماً؛ لاسيما

(١) محمد باقر الصدر؛ موجز مناسك الحج: ١٠؛ ومحمود الهاشمي، مناسك الحج: ٩.

(٢) نسبه إلى الشافعي في منتهى المطلب ٢: ٦٤٣؛ وانظر: مواهب الجليل ٣: ٤٢٣.

وأنّ حجّ الرسولﷺ كانت له وقائعيّته السياسية والعامة آنذاك.

وربما يكون التأخير لأجل النسيء ـ كما قيل[١] ـ وهو غير ظاهر. كما قيل بأنّ وجوب الحج نزل سنة تسع[٢]، وهو غير دقيق أيضاً.

نتيجة البحث والرأي المختار

وبعد هذه التعليقات بمجملها، وبإضافة احتمال أنّ كلمة التسويف منصرفة عرفاً إلى التأخير المتكرّر الكاشف عن التهاون أو لا أقلّ من عدم إحراز شمولها لغير ذلك، نخرج بالنتيجة التالية: إنّ المقدار الذي يمكن تحصيل الوثوق به سنداً ودلالةً بنظرةٍ مجموعية للأخبار ليس وجوب الفورية، بل حرمة التسويف الكاشف عن التهاون والاستخفاف، وهو يحصل تارةً بالتأخير مرةً واحدة مع ظنّه عدم القدرة في المستقبل، أي العام القادم، وأخرى بالتأخير لمصالح دنيوية بحتة يرى الذهن المتشرّعي أنّ تقديمها فيه استخفاف بالحج، وثالثة بكون التأخير مكرّراً بحدّ المماطلة التي يفهم منها العرف التهاون بالأمر بلا عذر منطقي معقول، أما في غير ذلك فلا يحرز ثبوته. نعم، لا شك في أنّ الفورية حسنة لو لم يكن هناك مزاحمٌ أهم.

ولعلّه من هنا يمكننا أن نربط بين هذه النصوص ونصوص الاستخفاف بالحج[٣]، لتكون المجموعتان هادفةً إلى أمرٍ واحد، وليس الاستخفاف بدالّ على وجوب الفورية كما ذكره بعض الفقهاء[٤]، إذ من الواضح أنّ الذهن العقلائي

---

(١) منتهى المطلب ٢: ٦٤٣؛ وفقه الصادق ٩: ١٨٠.

(٢) انظر: مواهب الجليل ٣: ٤٢٣؛ ونيل الأوطار ٥: ٩؛ والبهوتي، كشف القناع ٢: ٤٣٩.

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الخصال: ٦١٠.

(٤) انظر: الروحاني، فقه الصادق ٩: ١٧٩؛ والشاهرودي، كتاب الحج ١: ١٧ ـ ١٨؛ وحسن

يمكنه تصوّر حالات متعدّدة لتأخير الحجّ عاماً واحداً دون صدق عنوان الاستخفاف كما لاحظنا.

ومنه يظهر أنّ القول بحرمة التسويف في فرض عدم وجود العذر العقلائي[1] غير دقيق كما لاحظنا؛ فإنّه وإن كان في نفسه صحيحاً كما أشرنا، إلا أنّه أخصّ من النتيجة التي توصّلنا إليها، ومغايرٌ لها في الجهة أيضاً. والله العالم.

القمي، كتاب الحج ١: ٢٠.

(١) الخباز، بحوث في فقه الحج ١: ٢٩ ـ ٣٠.

عمل المرأة

دراسة في ضوء معطيات الفقه الإسلامي

تمهيد

يعدّ موضوع عمل المرأة من القضايا المعاصرة المهمّة اليوم في فقه المرأة، إنّه موضوع يحاول الإجابة عن أسئلة رئيسة: هل تملك المرأة الحقّ في العمل أم لا؟ وهل أنّ عمل المرأة مقيّد بقيود أو شروط خاصّة لا نجد نظيرها عند الرجل؟ وهل تحبّذ الشريعة الإسلامية أو تشجّع على عمل المرأة؟ وهل هناك تفصيل في نظر الشريعة بين حالات عمل المرأة المسلمة وغيرها؟ ولو سمحت الشريعة بعمل المرأة فهل لديها توجيهات إلزامية خاصّة بها وبغيرها تحكم عملها المذكور؟ وما هي هذه الإلزامات القانونية والأخلاقيّة؟ إلى غير ذلك من الموضوعات التي لابدّ من رصدها للخروج بموقف شرعي من عمل المرأة، إن شاء الله تعالى.

ومن الواضح في بداية الطريق أنّ عمل المرأة بما هو عملٌ ليس فيه محذور شرعي خاصّ، فلو عملت المرأة في منزلها في الخياطة مثلاً، ولم يصاحب عملها هذا أيّ محذور شرعي فلا مشكلة في هذا العمل؛ لأصل البراءة، حيث لم نجد في نصوص الكتاب والسنّة منعاً عن حقّ التكسّب لها أو العمل من حيث هو تكسّبٌ أو عمل، وذلك من ناحية المبدأ.

وهذا يعني أنّ حقّ العمل الذي هو أحد الحقوق العامّة للإنسان في المجالين: الاجتماعي والاقتصادي، لا يميّز فيه ـ من حيث ذاته ـ بين الرجل والمرأة في شريعة

الإسلام، وإنما تنشأ مواقف التحفّظ العامّة أو الخاصّة في موضوع عمل المرأة من اللوازم والآثار أو المقارنات التي تصاحب عملها، حيث قد تسجّل بعض المحاذير الشرعية التي تصاحب عمل المرأة، ومن ثم تترك أثرها في المنع عن هذا العمل نفسه.

وقد تحدّث القرآن الكريم عن استئجار المرأة للإرضاع، فقال تعالى: ﴿**وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَى**﴾ (الطلاق: ٦)، بناءً على فهم الاستئجار من ذلك، بل قد قامت سيرة المسلمين ـ كما يذكر بعضهم[١] ـ على استئجار المرضعات، والفقه الإسلامي تحدّث عن ميزات المرضعة وأحكام استئجارها.

كما أنّ عمومات ومطلقات الحثّ على التجارة والتكسّب لا تفرّق في غالبها بين الرجل والمرأة[٢]. يضاف إلى ذلك بعض الروايات الخاصّة هنا وهناك والتي تشير إلى عمل المرأة بوصفه ظاهرةً مفروغاً عن حلّيتها، مثل ما جاء في خبر السكوني: «نهى رسول الله ﷺ عن كسب الإماء، فإنّها إن لم تجد زنت، إلا أمةً عرفت بصنعة يد..»[٣]، وكذا النصوص الواردة في كسب الماشطة وعملها، وما ورد من اكتساب المرأة بالنوح على الميت وغير ذلك من الأحاديث التي استند إليها بعض الفقهاء لإثبات المبدأ هنا[٤].

ولو تأمّلنا في المحاذير التي تشكّل مبرّرات الفريق المتحفّظ من عمل المرأة سنجدها محاذير ملازمة أحياناً أو عادةً لعمل المرأة، لو سلّمت بكونها محذوراً،

---

(١) محمد مهدي شمس الدين، مسائل حرجة في فقه المرأة «حقوق الزوجيّة»: ١٩٧.

(٢) المصدر نفسه: ١٩٨.

(٣) الكليني، الكافي ٥: ١٢٨.

(٤) شمس الدين، مسائل حرجة في فقه المرأة «حقوق الزوجيّة»: ١٩٨ ـ ٢١١.

وهذا يعني أنها ليست محاذير دائمية، مما يفرض إمكانية توفّر المرأة على عمل خالٍ من جميع المحاذير المفترضة، الأمر الذي يجعله جائزاً لا مشكلة فيه، ومن ثم لا يستطيع الفقيه أن يفتي بقولٍ مطلق بحرمة عمل المرأة في الإسلام؛ لعدم وجود حظر ذاتي متعلّق بذات العمل، ولا كون المحاذير المصاحبة للعمل ملازمةً له دائماً.

فلو أخذنا مثال توافق العمل والطبيعة الأنثوية، بوصف عدم التوافق محذوراً شرعياً، فإنّنا نجد أنّ هذا المحذور ليس دائمياً، بل يمكن أن تتوفّر المرأة على عمل يتوافق وطبيعتها الأنثوية، فبدل أن تعمل في الجيش أو قوات الشرطة بإمكانها العمل في الخياطة أو الإدارة أو الطبابة أو التعليم.

وهكذا لو أخذنا محذور خروجها من منزلها بغير إذن زوجها، فإنّه يمكن فرض تحصيلها الإذن من زوجها أو فرض عدم كونها متزوّجةً أساساً..

وعليه، فالبحث يدور حول هذه المحاذير المصاحبة، للنظر تارةً في أصل الحظر الشرعي في موردها، وأخرى في مديات تأثيرها على الموقف الشرعي من عمل المرأة.

الإشكاليات الشرعية المفترضة في عمل المرأة

ويمكن رصد هذه التحفظات الشرعية التي يمكن تصوّرها في عمل المرأة على الشكل التالي:

١ ـ إشكالية توافق العمل مع الطبيعة الأنثوية.

٢ ـ إشكالية التأثير السلبي على الحياة العائلية.

٣ ـ إشكالية الاختلاط بالأجانب وتحقّق الخلوة.

٤ ـ إشكالية التأثير السلبي لعمل المرأة على فرص عمل الرجل خاصّة أو على

التنمية عامّةً.

٥ ـ إشكالية الخروج من المنزل بغير إذن الزوج أو الولي.

٦ ـ إشكالية سفر المرأة بدون محرم.

من هنا، لابد لنا من بحث هذه الإشكاليات التي يمكن العثور عليها في ثنايا كلمات بعض التيارات الإسلاميّة التي تتحفّظ على عمل المرأة، والتي سعت خلال العقود الأخيرة لمواجهة هذه الظاهرة بطرق مختلفة، وسوف نقوم بتحليل هذه الإشكاليّات الواحدة تلو الأخرى؛ للنظر فيها ـ كلاً على حدة ـ على المستوى الفقهي والقيمي، ثم لقراءتها مجتمعةً مرّة أخرى، إن شاء الله سبحانه.

١ـ إشكالية توافق العمل مع الطبيعة الأنثوية

قد يطرح المعارضون لعمل المرأة إشكاليةً تفيد أنّ الأعمال المتداولة اليوم لا تتفق جميعها مع الطبيعة الأنثوية للمرأة، ومن ثمّ فالسماح للنساء أو تشجيعهنّ على العمل بقولٍ مطلق يعني نقضاً للاستدعاءات الفطرية والتكوينية الموجودة عندهنّ، بل قد يترقّى هذا الفريق ليرى أنّ تكوين جسد المرأة وحالتها النفسية مجهّزان بوظيفة الأمومة والرعاية، ومن هنا يرى هؤلاء أنّ الأصل في مكان عمل المرأة ونوعه أن يكون في البيت فيما يكون عمل الرجل ونوعه خارج البيت؛ لأنّ المنزل هو المكان الذي تتوافر فيه تمام مقوّمات الأنوثة عند المرأة، كما أنّ المنزل يوفّر انعدام الاختلاط المتزايد بالرجال، الأمر الذي يعمّق من أنوثتها القائمة على الخصوصية والسرّية.

وربما يُستند لتأكيد الموقف الشرعي هنا إلى أمور:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ (الأحزاب: ٣٣)؛ فإنّ هذه الآية

الكريمة تجعل الأصل في المرأة ومكانها أن يكون هو المنزل حيث الأسرة والأولاد وحماية أنوثتها الطبيعية، ومعنى ذلك حرمة خروجها من البيت إلا لحاجة، وإذا لم نفهم من الآية التحريمَ بهذا المعنى الذي يفرض إقامةً جبرية على المرأة، فلا شك في دلالة الآية على تأسيس الأصل في حياة المرأة، وهو أن تكون في البيت.

وقد يتعزّز هذا الأمر من خلال ملاحظة استخدام القرآن الكريم ضمير النسوة وأمثاله مضافاً إلى البيوت، وذلك في أربع آيات قرآنية، مع أنّ البيوت في الغالب تكون ملك الأزواج أو الآباء لا ملك النساء أو البنات؛ فقد قال تعالى: ﴿**وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ**﴾ (الأحزاب: ٣٣)، و﴿**لا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ**﴾ (الطلاق: ١)، و﴿**وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللهِ وَالحِكْمَةِ**﴾ (الأحزاب: ٣٤)، و﴿**رَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِ**﴾ (يوسف: ٢٣).

الثاني: جعل الشريعة النفقةَ على الزوج والأب، مما يقدّم إيحاءً بأنّ الجانب المالي في الأسرة هو وظيفة الرجل الذي يتناسب معه الخروج وتحمّل مشاقّ العمل، فيما يكون البيت هو المكان الطبيعي الدافئ لأنوثة المرأة. ولعلّ ما يعزّز هذا المفهوم أيضاً ما جاء في قصّة موسى عليه السلام مع بنات شعيب، حيث قال تعالى: ﴿ **وَلَمَّا وَرَدَ مَاء مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاء وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ** ﴾ (القصص: ٢٣)، فإنّ الإشارة الأخيرة في الآية تعطي دلالةً واضحة على إرادة النصّ القرآني بيان أنّ هذا العمل ليس من شأننا كنساء، بل هو شأن الرجال، ولهذا علّلتا عملهما الذكوريّ هذا بكبر سنّ والدهما، وإلا فلا معنى لهذا الذيل في الآية الكريمة.

الثالث: إسقاط الشريعة بعض عيّنات الوظائف الذكوريّة عن المرأة كالجهاد

وتولّي المناصب العامة وغير ذلك، مما يعطي إشارةً إضافية أنّ الشرع يرى ذلك تكليفاً لها بما لا يتناسب مع طاقتها الجسدية والنفسية.

ومن خلال ما تقدّم، نتوصّل إلى أنّ الأصل في عمل المرأة هو العمل الأنثوي، وأنّ الأصل في العمل الأنثوي هو الأعمال المنزلية المتعارفة، وهذا لا يضرّ بقيمة المرأة، فإنّ المشكلة هنا تكمن في تعريف العمل، حيث فسّر بما يكون مقابل أجرٍ مدفوع بحيث تكون العلاقة علاقة مادية بين العامل والمالك، في حين يمكننا فهم العمل بطريقةٍ أوسع بحيث تكون أعمال المرأة في بيتها جزءاً من مفهوم العمل في المجتمع، وسوف يتبيّن أنّ المرأة من أهمّ العاملات في المجتمع، فلا يصحّ وصف المرأة المربّية في بيتها بالعاطلة عن العمل، بل هي عاملة بعمل متناسب مع طبيعتها في مقابل الأعمال التي تشكّل ظلماً على طبيعتها كالعمل في استخراج النفط والمناجم وأعمال البناء وشقّ الطرقات والحمل والنقل وغير ذلك.

مطالعات نقديّة في إشكاليّة التوافق

وأمام هذه الصورة التي قد يطرحها المعارضون لمسألة عمل المرأة، يمكن التعليق ببعض الكلمات:

أوّلاً: يمكن أن نوافق ـ من حيث المبدأ ـ على ترجيح نوعٍ معيّن أو أنواع معينة من الأعمال للمرأة لا تضرّ بها وبأخلاقها وإمكاناتها الأنثوية، فإنّ القول بعمل المرأة لا يعني حصر النشاط النسوي بذلك النوع من الأعمال المضرّة بها جسدياً أو نفسياً، لكنّ الكلام في جعل الأصل في عمل المرأة هو ما ينجسم مع طبيعتها الأنثوية، ثم محاولة فرض أنّ ذلك مختصّ بالأعمال المنزلية، دون أن يطبّق الأمر عينه على الرجل، فلو كانت بعض الأعمال تضرّ بأنوثة المرأة، فلماذا لا يجري الحديث عن

بعض الأعمال التي قد تضرّ برجولة الرجل؟ وكيف لم يقدّم معارضو عمل المرأة صورةً واقعية عن المشهد ما دام المرجع هو الحفاظ على الجانب الطبيعي والفطري في خلقة المرأة؟! وإذا كانت كلّ الأعمال لا تضرّ برجولة الرجل ـ بما فيها التنظيف والطبخ والخياطة وتعليم الأطفال والتجميل وتزيين الشعر والجسم وغير ذلك ـ فكيف نشأ هذا الفرق؟! حيث لابد من تقديم تفسير عقلاني حينئذٍ للتمييز المذكور غير مجرّد العادة الجارية التي قد يكون سببها الاستئناس بالأمر الواقع؟!

إنّ الاستئناس بالأمر الواقع وبالتجربة التاريخية الموروثة اجتماعياً قد يكون سبباً وراء تصوّر عمل خاصّ للمرأة، لاسيّما مع ادّعاء أنّ الأصل فيه هو داخل المنزل. وإلا فهناك العشرات من الأعمال التي يمكن أن تقوم بها المرأة بما لا يضرّ بتكوينها كالطبابة والصيدلة والتربية والتعليم والأعمال الإدارية والفنّية والبحثيّة بأنواعها وغير ذلك مما يغطّي مساحات كبيرة من العمل والوظائف في عصرنا الحاضر.

ثانياً: إنّ الاستناد إلى الآية ٣٣ من سورة الأحزاب، والآمرة بالبقاء في البيوت غير صحيح؛ فإنّ الخطاب في هذه الآية الكريمة هو لنساء النبي، تماماً كمجمل السياق المحيط بها أيضاً من آيات، والقول بعمومية الحكم الوارد في الآيات يحتاج إلى دليل، فلا يصحّ ما ذكره بعضهم[1] من الجزم بأنّ الحكم عام، وأنّ التركيز على نساء النبي كان من باب التأكيد الأشدّ، تماماً كما نقول لعالمٍ: أنت عالمٌ فلا تكذب، مما لا يعني جواز الكذب للآخرين وصيرورته مباحاً لهم.

والذي يؤكّد ما نقول أنّ مجمل سياق الآيات السابقة كلّها تقريباً يظهر فيه أنّ الخطاب لنساء النبي صلى الله عليه وآله، وأنهنّ يتميّزن عن غيرهنّ من النساء، وأنّ الله تعالى كان

(١) انظر: ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ١٣: ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

بصدد التركيز عليهنّ، وهذا معناه أنّ الآيات جاءت حديثاً معهنّ، فتسرية أحكامها إلى غيرهنّ يحتاج إما إلى دليل من الخارج يثبت أنّ حكماً ما ثبت مستقلاً لغيرهنّ أيضاً، كما في إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، أو إلى شاهد تعليلي في داخل الآيات يفيد أنّ نكتة الحكم لا تختصّ بزوجات النبيﷺ، وإلا فمن غير المعلوم أنّ هذه الآيات ـ لاسيّما بعد تصريحها بـ ﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاء..﴾ ـ تستوعب في حدّ ذاتها غير زوجات النبي إلا بشاهد وقرينة.

بل الشاهد على عكس ذلك في نقطة بحثنا؛ فإنّه إذا كان المراد من الآية هو مطلق الخروج إلا لحاجة وضرورة أو لقضاء واجبٍ شرعي كالحج، وكانت الآية عامّةً شاملة، لكان معنى ذلك أنّ سيرة المسلمين في العصر النبوي ومن بعده لابد أن تكون قائمةً على ذلك، وإلا لصدر النهي من النبي أو الصحابة أو أهل البيت، ولّما كانت هذه ظاهرةً عامة فلابد أن يكون التركيز عليها كبيراً بحيث يصلنا اعتراض عام حول ظاهرة خروج النساء من البيوت، كيف وقد كانت النسوة تخرجن للتسوّق وغيره دون اعتراض، ولم نسمع يوماً أنّ النبيّ وأهل البيت والصحابة قد استندوا إلى هذه الآية لمواجهة ظاهرة خروج النساء من بيوتهنّ، على خلاف الاستناد إلى هذه الآية نفسها في قضية خروج السيدة عائشة على الإمام عليعليه السلام في حرب الجمل، فهذا الشاهد يعزّز الاختصاص دون وجود شاهد عكسي لصالح التعميم.

هذا كلّه، إذا لم نذهب إلى أنّ القرار في البيوت هنا بمعنى الوقار والسكينة لا بمعنى الاستقرار كما طرحه بعض(١)؛ إذ يصبح معنى الآية الكريمة بأنّ عليكنّ أن

---

(١) راجع: الطوسي التبيان ٨: ٣٣٧؛ والطبري، جامع البيان ٢٢: ٥ ـ ٦.

تكنّ على سكينة ووقار في بيوتكنّ، فتغدو أجنبيّةً عن محل البحث، وإن كان هذا الاحتمال التفسيري ـ فيما يبدو لي ـ بعيداً.

كما ينبغي أيضاً ـ لكي يصّح استدلال معارضي عمل المرأة هنا ـ أن يكون المراد من القرار في البيوت هو البقاء فيها مقابل الخروج، وإلا فلو فُهم من القرار في البيوت الاحتشام والعفّة في مقابل تبرّج الجاهلية الأولى، فيكون المعنى حينئذٍ: والتزمن العفّة والحشمة والستر والحجاب ولا تكنّ متبرّجات كحال الجاهلية الأولى، حيث كانت المرأة تخرج بين الرجال سافرةً وتختلط بهم بلا إطار شرعي.

ثالثاً: إنّ استخدام القرآن الكريم إضافة البيوت إلى النساء مع عدم ملكيتهنّ في العادة للبيوت، لا يعني بالضرورة إيجاد ربط بين المرأة والقرار في البيت مطلقاً، بل على العكس من ذلك، قد تفهم الإضافة في سياق تكريم الزوجة، بمعنى جعل هذه البيوت منسوبةً إليهنّ ـ مع عدم ملكيتهنّ لها ـ نتيجة ما لهنّ فيها من حقّ السكنى والاستفادة والاختصاص بالمعنى العام للكلمة، ومن هنا نقول بأنّ هذا البيت هو بيت فلانة؛ لأنه ملك زوجها وهي تعيش معه فيه، لا لأنه لا يحقّ لها الخروج أو لا يرجح لها ذلك، بل لأنّ صيرورته سكناً لها وحقاً في السكن يجعل لها نحو علاقة به تبرّر إضافة البيوت إليها.

رابعاً: إنّ إسقاط الشرع النفقةَ على الزوجة وجعلها على الزوج وإن دلّ على تحميل الزوج المسؤولية المالية للمنزل، لكنّه لا يدلّ على مرجوحية عمل المرأة فضلاً عن التحريم؛ لأنّ النفقة على الزوجة حقّ لها لا واجب عليها من ناحية الأخذ، وهذا معناه أنّ الشريعة عندما جعلت للمرأة على الرجل حقّ النفقة حتى لو كانت ذات يسار قد ألزمت الرجل بأداء الحقّ إليها، لكنها لا تُلزم المرأة بأخذ هذا الحقّ، فبإمكانها إسقاطه إما مطلقاً وإلى الأبد كما هو أحد الأقوال في المسألة أو كلّ يوم

بيوم أو كلّ مدة بمدّة، وهذا كلّه يعني أنّ الإسلام بإلزامه الزوج بالنفقة لا يلزم المرأة بالبقاء أو عدم العمل، بل ولا يرجّح ذلك، وإنّما يعطيها الحقّ في ذلك، وإعطاؤها هذا الحقّ لا يعني سلبها حقّ الملكية أو التكسّب. ويشهد لذلك أنّ النفقة واجبة على الزوج على المعروف حتى لو كانت المرأة ذات يسار، فبإمكانها التكسّب وتحصيل المال ومع ذلك يجب على الزوج النفقة، وهذا غاية ما يدلّ عليه أنّ الإسلام لم يلزم المرأة بالعمل والتكسّب لإعالة المنزل، وقد يكون ذلك إفساحاً في المجال للجانب التربوي والأسري الموكول إليها، لا أنه ألزمها بعدم العمل أو جعله مرجوحاً بالنسبة إليها، فلاحظ جيّداً.

خامساً: إنّ آية سورة القصص في حديثها عن المرأتين مع موسى عليه السلام، لا ترتبط ـ بالضرورة ـ بمسألة عدم شأنية المرأة أن تعمل مثل هذا العمل، بل الأرجح أن يكون ذلك مرتبطاً بمسألة تصدّيهنّ لعملٍ فيه هذا الاختلاط، فإنّهما لما سألهما موسى عن حالهما لم تجيبا بأنّنا نسقي، والسبب هو أنّ أبانا شيخ كبير، بل أجابتا بما يتصل بالاختلاط الذي فرض عليهنّ حالة ﴿**مِن دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ**﴾، فقد كانتا تمنعان مواشيهما عن التقدّم إلى مكان الماء للشرب قبل أن ينصرف الناس كي لا يختلط الأمر وتضطرّان للاختلاط بالرجال، فالمشكلة كانت مشكلة الاختلاط في هذا الوضع، ولهذا سقى لهما موسى عليه السلام لما رأى من حالهما، ولم تكن المشكلة أننا نسقي ـ بصرف النظر عن الاختلاط ـ مقابل عدم السقي، لتكون الآية على صلة بالعمل بوصفه فعلاً مقبولاً وأنثوياً أو لا، فلابدّ من إدراج هذه الآية الكريمة في موضوع الاختلاط، لا في موضوع أصل العمل الأنثوي.

يُشار إلى أنه ليس في الآية جهة إلزام شرعي حتى لو تمّت الاستفادة منها، بل فيها ترجيح على أبعد تقدير.

سادساً: إنّ الحديث عن إعفاء المرأة من بعض الأعمال ذات الطابع الذكوري كالجهاد والمناصب العامّة، بل منعها ـ وضعاً ـ من بعضها، هو دعوى مشهورة، لكنّ تحقيقها مشكل؛ فقد حقّقنا في محلّه أنّ المرأة يمكنها أن تكون مرجع تقليد[1]، كما أننا نشكّك في منعها من حقّ القضاء والولاية على تفصيل نوكله إلى محلّه، فلم يبق سوى بعض أنواع الشهادات وكذلك إمامتها لصلاة الجمعة والجماعة. ومسألة الشهادة لا علاقة لها بالعمل؛ لأنها ليست عملاً بالمفهوم الاقتصادي والتنموي، فضلاً عن أنّ القرآن الكريم قد كشف عن الوجه في بعض قضايا الشهادة بقوله تعالى: ﴿**أَن تَضِلَّ إْحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى**﴾ (البقرة: ٢٨٢)، فلعلّ الوجه في دقّة الشهادات، لا في مسألة العمل والخروج أو منافاة ذلك لأنثوية المرأة.

يضاف إلى ذلك كلّه، أنه حتى لو سلّمنا أنّ الشريعة لم تحبّذ تصدّي المرأة للقضايا العامّة السياسية وغيرها، فهذا لا يكشف بالضرورة عن علاقة هذا الموضوع بمسألة العمل الذكوري والأنثوي بقدر ما يتصل بموضوع إمكانات المرأة من جهة (وهو موضوع أخصّ من موضوع الذكورية والأنوثية في العمل) والاختلاط من جهة ثانية.

فلا يبقى هنا إلا ما نراه على صلة واضحة بقضيّة البُعد الذكوري والأنثوي، وهو موضوع الجهاد؛ فإنّ الفهم العقلائي يستقرب أنّ إسقاط الجهاد عن المرأة كان لما في الجهاد من طابع الخشونة وما يحتاجه من قوّةٍ وشدّة لا تتناسبان مع نعومة المرأة ورقّتها وأنثويّتها، وهذا ما يفتح على قضيّة عامة في عمل المرأة، وهو أنّ الشريعة لم تكن متحمّسة لهذا النوع من الأعمال المشابهة أو القريبة من الجهاد، مثل انتساب

(١) راجع: حيدر حب الله، المرأة ومرجعيّة الإفتاء، مجلّة الحياة الطيبة، العدد ١٨، صيف وخريف عام ٢٠٠٥م.

المرأة إلى عمل الشرطة بأنواعها أو القوات الأمنية، ممّا بتنا نشهد ظواهره في بعض البلدان الإسلامية.

والمسألة الفقهية التي تقع على صلة بهذا الموضوع هي مسألة الجهاد التي يفترض فيها أن تكشف عن رغبة الإسلام وعدم رغبته في تصدّي المرأة لهذا النوع من الأعمال القاسية، وتطلّ بنا بحقّ على قضية العمل الأنثوي من حيث المبدأ؛ من هنا لا بأس بمعالجة مسألة سقوط الجهاد عن المرأة لنطلّ من خلالها على موضوع البحث هنا.

ونقول: من الشروط التي ذكرها الفقهاء في وجوب الجهاد الذكورة، حيث شرطوها في الجهاد الابتدائي سنّةً وشيعة، والظاهر أنّ الأدلّة العامّة في الجهاد من الآيات والروايات تشمل الرجال والنساء على السواء، وليست منصرفةً عنهنّ، إذ لا موجب لهذا الانصراف بعد أن كانت نصوص الجهاد كسائر النصوص الواردة في التشريعات المختلفة تطال بطبيعتها الرجل والمرأة. نعم، عدم مشاركة المرأة في تلك العصور في الحرب كان حقيقةً قائمة في الحالة الغالبة، ويبدو أنّ سببه كان قساوة الحرب من جهة وضعف إمكانات المرأة الجسدية من جهة ثانية، مع أنّه من غير المعلوم في بعض صور الجهاد الدفاعي ـ كحالة هجوم الأعداء على بلاد المسلمين ـ أنهنّ لم يكنّ يشاركن في القتال أو في الإعداد له، على أنّ خروجهنّ للحرب كان أمراً عسيراً مع وجود أطفال صغار يرتبك حالهم مع فقدان آبائهم وأمهاتهم ولو لمدّة، ولم تكن الحياة بالتي تسمح بتفادي مثل هذه النتائج الصعبة لخروج المرأة للجهاد.

وحيث إننا نذهب إلى عدم ثبوت الجهاد الابتدائي في التشريع الإسلامي[1]، فلا

(١) راجع: حيدر حب الله، الجهاد الابتدائي الدعوي.. قراءة استدلاليّة في مبادئ العلاقات

يبقى إلا الجهاد الدفاعي، ومعه بإمكاننا القول بأنّ الملاك الثابت في الجهاد الدفاعي ملاك هامّ وأساسي جداً تصلح قوّته لشمول الحكم، فلا ينبغي الشك في إطلاق أدلّة الجهاد وعمومها للرجل والمرأة، بل لو قلنا بالابتدائي لم يكن هناك مانع في النصوص؛ لأنّ الانصراف بعد هذا التوضيح الذي ذكرناه لن يكون قائماً سوى على قلّة الوجود لا على ما يوجب تقييداً في الأدلّة.

لكن في المقابل، ثمّة أدلّة طرحها مشهور فقهاء الإسلام لإسقاط وجوب الجهاد عن المرأة، لابد من التعرّض لها هنا.

أدلّة عدم وجوب الجهاد على المرأة، وقفات نقدية

أبرز ما قدّمه المشهور هنا لإسقاط وجوب الجهاد عن المرأة ما يلي:

أولاً: الإجماع على سقوط الجهاد عن المرأة[1].

وهذا الإجماع لو سلّمنا به صغروياً وتاريخيّاً وقبلنا كاشفية الإجماع في علم أصول الفقه بالطريقة التي يطرحونها، نجده هنا واضح المدركيّة؛ للأدلّة القادمة، أو لا أقلّ من أنّ ضعف النساء عن هذا الأمر قد يكون أوحى لهم بانصراف الأدلّة، مضافاً إلى عدم المعهودية.

ثانياً: النصوص الخاصّة، فإنّنا بعد مراجعة المصادر الحديثية ـ حيث خلى القرآن الكريم من الإشارة إلى هذا الموضوع ـ لم نجد هذه النصوص المعتمدة هنا تمثل إلا عدداً محدوداً من الروايات القليلة جداً، وهي:

١ ـ الحديث المتعدّد السند عن النبي أو الإمام علي أو الإمام الباقر: «وجهاد المرأة

الدوليّة، مجلة الاجتهاد والتجديد، الأعداد: ٨ ـ ١٢، ٢٠٠٧ ـ ٢٠٠٨م.

(١) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٢٠: ٧.

حسن التبعّل..»[1].

وقد ورد هذا الحديث في بعض المصادر ـ كنهج البلاغة وتحف العقول وخصائص الأئمة، وكذا ما في موضعٍ من الكافي وآخر من الفقيه ـ مرسلاً، فيما ورد مسنداً في سائر المصادر، وأسانيده هي:

أ ـ سنداه الواردان في كتاب الخصال للشيخ الصدوق، والأوّل ضعيف جداً بكلٍّ من: أحمد بن الحسن القطّان؛ لأنه مهمل، والحسن بن علي العسكري (السكري)؛ لأنه مهمل أيضاً، ومحمد بن زكريا الجوهري البصري (٢٩٨هـ)؛ لأنه مجهول، وجعفر بن محمد بن عمارة؛ لأنه مهمل، ومحمد بن عمارة أيضاً؛ لأنه مهمل كذلك. كما أنّ سنده الآخر في الخصال في حديث الأربعمائة ضعيفٌ بالحسن بن راشد، حيث لم تثبت وثاقته.

ب ـ سند الجعفريات، وقد حقّقنا في محلّه أنّ كتاب الجعفريات لم يثبت، وفاقاً لمثل السيد الخوئي.

ج ـ سند الكليني في الكافي، وهو ضعيفٌ بسهل بن زياد، وعلي بن حسان الذي ضعّفه علماء الرجال.

د ـ سند الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه، وفي الطريق موسى بن بكر

---

(١) نهج البلاغة ٤: ٣٤؛ والصدوق، الخصال: ٥٨٦ ـ ٥٨٧، ٦٢٠؛ والرضي، خصائص الأئمة: ١٠٣؛ والنوري، مستدرك الوسائل ٨: ٨؛ والهداية: ٦٠؛ والكافي ٥: ٩، و٥: ٥٠٧؛ والصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٣٩، و٤: ٤١٦؛ والحراني، تحف العقول: ٦٠؛ والإصبهاني، دلائل النبوّة ٢: ٦٥١ ـ ٦٥٢؛ والراوندي، قصص الأنبياء: ٢٩٢؛ والحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٢٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب ٤، ح٢، و٢٠: ٢٢١، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الباب ١٢٣، ح١؛ وابن عبد البر، التمهيد ٢١: ٢٠، ٢١؛ والمتقي الهندي، كنز العمال ١٥: ٩٠٧، و١٦: ١٤٠.

الذي لم يثبت توثيقه.

هـ ـ سندا ابن عبد البرّ في التمهيد، والأوّل فيه عثمان بن عثمان بن خالد بن الزبير، وهارون بن يحيى الحاطبي وهما مهملان مجهولان جداً، كما صرّح ابن حجر بمضمون ذلك[١]، وأما سنده الآخر، فهو ضعيف أيضاً بأحمد بن داوود الحراني المضعّف[٢].

و ـ سند الإصبهاني في دلائل النبوّة إلى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، وهو ضعيفٌ بعبد الرحمن بن زيد بن أسلم المضعّف عند علماء الرجال المسلمين.

ز ـ سند الراوندي إلى أبي هريرة، وفي السند عبد الرحمن بن حرملة، وقد اختلفوا فيه بين مضعِّفٍ وموثق[٣]، والحسين بن إسحاق الدقاق، وهو مهمل[٤].

وبهذا يظهر أنّ جميع أسانيد هذا الحديث ضعيفة، إما بأشخاص متّهمين بالكذب والوضع، أو بمهملين أو مجاهيل، على أنّ بعض الأسانيد مشتركة في بعض الرواة، مثل السند الثالث والرابع فليلاحظ ذلك.

وأمّا دلالة هذا الحديث فجيّدة؛ لأنّ الحديث كأنما يريد أن يجعل جهاد المرأة في التبعّل الحسن ويصرفه عن معناه العام.

٢ ـ خبر الأصبغ بن نباتة، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «كتب الله الجهاد على الرجال والنساء، فجهاد الرجل بذل ماله ونفسه حتى يقاتل في سبيل الله، وجهاد المرأة أن تصبر على ما ترى من أذى زوجها وغيرته»[٥].

---

(١) ابن حجر، لسان الميزان ١: ١٦٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١: ١٦٨ ـ ١٦٩؛ وابن الجوزي، الموضوعات ٢: ١٥٣.

(٣) انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال ٢: ٥٥١.

(٤) انظر: النمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٣: ٩٧.

(٥) الكافي ٥: ٩؛ والطوسي، تهذيب الأحكام ٦: ١٢٦.

وتقريب الاستدلال به أنّه بتقسيمه صَرَفَ أدلّة الجهاد عن الشمول للمرأة، فلا يجب عليها، فهو قاطعٌ للاشتراك وشارح للجهاد الواجب على المرأة[١].

وقد روي هذا الحديث أيضاً بعبارات قريبة عن شريس الوابشي عن جابر عن الباقر عليه السلام في كتاب من لا يحضره الفقيه[٢]، والسند ضعيفٌ بجهالة الوابشي، وأما سنده إلى الأصبغ فرغم تصحيح بعضهم له[٣]، ألا أنّ الصحيح أنّه غير معتبر بالحسين بن علوان، فهو مجهول عندنا.

٣ ـ خبر عائشة وغيرها، قالت: استأذنت النبيّ في الجهاد، فقال: «جهادكنّ الحجّ»[٤]، والرواية تفيد صرف مفهوم الجهاد عن النساء إلى شيء آخر.

والظاهر أنّ سند الحديث صحيح وفق قواعد النقد الحديثي السنّي.

٤ ـ خبر أنس بن مالك، قال: قالت أم سليم: يا رسول الله، أخرج معك إلى الغزو؟ قال: «يا أمّ سليم، إنه لم يكتب على النساء الجهاد»، قالت: أداوي الجرحى، وأعالج العين، وأسقي الماء، قال: «فنعم، إذاً»[٥]. ودلالته صريحة على عدم وجوب الجهاد عليهنّ، لكنّ الخبر ضعيف السند بجعفر بن سليمان بن حاجب الأنطاكي، حيث لم يرد فيه ما يوثقه.

(١) انظر: العلامة الحلي، منتهى المطلب ٢: ٨٩٩؛ وجواهر الكلام ٢١: ٧.

(٢) كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٣٩؛ والطبرسي، مكارم الأخلاق: ٢١٥؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٠: ١٥٧، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الباب ٧٨، ح٦.

(٣) انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٦٢.

(٤) ابن حنبل، المسند ٦: ٧١، ١٦٥، ١٦٦؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٤: ٣٢٦؛ ومسند بن زاهويه ٢: ٤٤٧؛ وابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة ٨: ١٨٠؛ وصحيح البخاري ٣: ٢٢٠.

(٥) الهيثمي، مجمع الزوائد ٥: ٣٢٤؛ والطبراني، المعجم الأوسط ٣: ٣٤٧ـ٣٤٨.

٥ ـ **ما روته عائشة زوج النبي، عنه**صلى الله عليه وآله، أنه: سأله نساؤه عن الجهاد، فقال: «نِعْمَ الجهاد الحجّ»[(١)].

وهذا الخبر يمكن تصحيح سنده وفق أصول علم الرجال السنّي، ولعلّه عين الخبر الثالث المتقدّم، لكنّه لا يفيد سقوط وجوب الجهاد عن المرأة؛ لأنّ السؤال ـ كما الجواب ـ لا يحتويان إشارةً إلى أنّ الموضوع هو جهاد المرأة، وإن كانت المناسبات السياقية وأنّ السائلين هم نساء النبيصلى الله عليه وآله تعزّز جداً هذا الافتراض.

٦ ـ **خبر عائشة**، أنها قالت: يا رسول الله، نرى الجهاد أفضل العمل، أفلا نجاهد؟ قال: «لا، لكنّ أفضل الجهاد حجّ مبرور»[(٢)].

والظاهر أنّ الحديث صحيح الإسناد عند أهل السنّة[(٣)]، كما أنّ دلالته واضحة، وإن كان في إطلاقه أفضليّة الحجّ من القتال في سبيل الله في صدق عنوان الجهاد تأمّلٌ؛ إذ الحديث يثبّط عن الجهاد ويرغّب في الحج، وهو محلّ استفهام، اللهم إلا إذا أريد من ذلك أنّ الحجّ هو أفضل الجهاد للنساء خاصّة، مع افتراض سقوط كلمة (لَكُنَّ) من الرواية أو تقديرها.

٧ ـ **خبر أم كبشة**، قالت: يا رسول الله، أتأذن أن أخرج في جيش كذا وكذا؟ قال: «لا»، قالت: يا رسول الله، إنه ليس أريد أن أقاتل، إني أريد أن أداوي الجرحى والمرضى أو أسقي المرضى. قال: «لولا أن تكون سنّة، ويقال: فلانة خرجت، لأذنت لك، ولكن اجلسي»[(٤)].

---

(١) صحيح البخاري ٣: ٢٢١؛ والسيوطي، الجامع الصغير ٢: ٦٧٥.

(٢) صحيح البخاري ٢: ١٤١، و٣: ٢٠٠.

(٣) انظر: الألباني، إرواء الغليل ٥: ٧.

(٤) مجمع الزوائد ٥: ٣٢٣؛ ومصنّف ابن أبي شيبة ٧: ٧٢٨؛ والضحاك، الآحاد والمثاني ٦:

ولكنّ هذا الحديث يعارض ما ثبت صحيحاً وتاريخياً من أنّ بعض النساء كنّ يخرجن إلى الجهاد لمثل المداواة، كما في الخبر الصحيح عن أمّ سليم قالت: كان النبي صلى الله عليه وآله يغزو معه نسوةٌ من الأنصار فتسقي الماء وتداوي الجرحى[١]. من هنا يترجّح أن يكون في الأمر خصوصية دفعت النبي للتحفّظ، ولعلّ الخصوصية في نفس تلك المرأة ـ أم كبشة ـ إذ ربما يكون خروجها له وضعه الخاصّ.

هذا، وأم كبشة لا موجب لتوثيقها، سوى أنها من الصحابيات، ويبدو أنه ليس لها إلا هذا الحديث، ولا معلومات إضافية حولها سوى أنها من قضاعة[٢]، ولا نقول بنظرية عدالة الصحابة بعرضها العريض، فالخبر ضعيف السند.

٨ ـ **خبر عائشة**، قالت: قلت: يا رسول الله، هل على النساء جهاد؟ قال: «نعم، عليهنّ جهاد لا قتال فيه، الحجّ والعمرة»[٣].

والظاهر تصحيح السند وفق أصول أهل السنّة[٤]، والدلالة ظاهرة، وهناك نصوص أخَر ضعيفة السند جداً[٥].

وبهذا نستنتج أنه لم يصحّ أيّ خبر عند الإمامية في إسقاط وجوب الجهاد على

٢٤٢؛ والطبراني، المعجم الكبير ٢٥: ١٧٦.

(١) مجمع الزوائد ٥: ٣٢٤.

(٢) انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى ٨: ٣٠٨؛ وابن ماكولا، الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والألقاب ٧: ١٥٧؛ وابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة ٥: ٦١٠.

(٣) ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي ١: ٢١٣؛ ومسند أحمد ٦: ١٦٥؛ وسنن ابن ماجة ٢: ٩٦٨؛ وصحيح ابن خزيمة ٤: ٣٥٩.

(٤) انظر: إرواء الغليل ٤: ١٥١.

(٥) انظر: محمد صادق الروحاني، فقه الصادق ١٣: ٢٦.

المرأة، أما عند أهل السنّة فالظاهر وجود ثلاثة أخبار صحيحة على الأقلّ، ومجموع النصوص يبلغ ثمانية، لكنّ جملة من روايات أهل السنة ترجع إلى سند واحد أو متقارب، ينتهي إلى عائشة بنت طلحة عن عائشة زوجة النبي، ممّا يقلّل من نسبة سرعة حصول اليقين بصدور الحديث، ومثل هذا العدد القليل من الأخبار ـ بعد حذف ما لا دلالة له ـ لا يورث اطمئناناً بالصدور، وقد بحثنا بالتفصيل في كتابنا «حجية الحديث» بأنّ حجية الخبر خاصّة بالخبر الاطمئناني. بل لو صحّت هذه الأخبار وأورثت العلم العادي بالصدور لما دلّ بعضها إلا على إسقاط الوجوب، لا على مرجوحيّة جهاد المرأة، بل لو دلّ على المرجوحيّة يصعب تعميمه لكلّ عملٍ شاق، حيث يختصّ بما كان فيه مظنّة بذل المهج.

ثالثاً: ما ذكره السيد الخوئي من سيرة النبيﷺ، حيث لم يكن يعهد أنه يخرج النساء أو يطالبهنّ، ولو كان الجهاد واجباً عليهنّ لكان من الطبيعي أن يتعامل معهنّ تعامله مع الرجال[1].

وهذا الوجه جيّد لولا محذور أنّ طبيعة الحرب في تلك الأيام وطبيعة الحياة عموماً لم تكن تجد عظيم فائدة في مشاركة النساء في القتال؛ لصعوبة الحرب وضعف النسوة جسدياً عادةً عن مثلها، ولهذا وجدنا أنّ خروج النساء مع النبيﷺ إلى الغزوات كان لمثل مداواة الجرحى وصنع الطعام، وأنهنّ لم يشاركن في القتال، إلا ما روي في بعض المصادر السنّية عن أمّ عمارة الأنصارية، وأنها كانت تقاتل يوم أُحُد ذبّاً عن النبيﷺ[2]، فلعلّ الجهاد كان واجباً عليهنّ لكنّ

(١) الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٦٢؛ وانظر: فقه الصادق ١٣: ٢٥.

(٢) انظر: تهذيب الكمال ٣٥: ٣٧٢؛ وراجع جملة النصوص عند: محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ٢: ١٠١٣ ـ ١٠١٧.

النبيﷺ لم ير فيه مصلحةً آنذاك في غير دائرة المساعدة دون القتال، والسيرة والفعل دليلان لبيّان يقتصر فيهما على القدر المتيقن، كما لا ينبغي الغفلة عن أنّ الجهاد لا يختصّ بالقتال الفعلي المباشر، فمن يداوي الجرحى في ساحة المعركة أو يقوم بالدعم اللوجستي فهو يجاهد، ولعلّ هذا المقدار هو ما كان يطلبه النبيﷺ منهنّ لإمكانه لهنّ، ولم يكن الجيش بحاجة إلى أكثر من ذلك، بل ربما كان في الأمر مضرّة.

وعليه، يلاحظ على الفقهاء أنهم فصّلوا في شرط الذكورة بين الجهاد الابتدائي والدفاعي، ولم نفهم هذا التفصيل أيضاً، فإذا كان مدرك سقوط الجهاد عن المرأة في الابتدائي انصراف أدلّة الجهاد، فهذا متساوي النسبة إليهما، وإذا كان هو الروايات فكذلك، وإذا كانت سيرة الرسولﷺ فجهاد الرسول في أغلبه دفاعي بالمعنى العام؛ لأنّ النبي كان يقاتل من يكيدون بالإسلام ويخطّطون لإسقاطه، وقد أخرجوه من دياره، فأراد العودة إليها وهكذا، فسيرته دالّة على سقوط الوجوب في الدفاعي أكثر من الابتدائي، ولم نعثر على أيّ دليل يصحّح هذا التمييز، إلا العنوان الثانوي القائل بأنّ الدفاع دفاعٌ عن بلاد المسلمين، والمصلحة العليا تقتضي مشاركة الجميع، لكنّ هذا ليس كلاماً في العنوان الأولي، وإطلاق وجوب الدفع على القادر لم نجد له دليلاً، أفهل يشمل غير البالغ مع سقوط التكاليف عنه؟! اللهم إلا بالعنوان الثانوي.

والنتيجة هي القول باشتراط الذكورة في الجهاد مطلقاً ـ عدا الدفاع الشخصي أو العنوان الثانوي ـ إذ قبلنا تخصيص الكتاب بالآحاد، وقلنا بحجيّة الآحاد، أو اعتبرنا أنّ مجموع هذه النصوص المتقدّمة يفيد الاطمئنان بالصدور، أو قلنا بأنّ آيات الجهاد فهمها المسلمون الأوائل خاصّةً بالرجال؛ لذا لم يكن هناك سؤال هام

عن الموضوع، بلا فرق في ذلك بين الدفاعي والابتدائي. وكلا الأساسين باطل؛ لعدم التخصيص من جهة، وعدم السؤال كان لضعف النساء فيكنّ مشمولات لملاك الضعف العام الحاكم في كتاب الجهاد عامّة.

فالظاهر شمول حكم الجهاد مطلقاً للرجال والنساء في الابتدائي والدفاعي، نعم، ضمن ملاك ما تتحقّق به الكفاية، وما يراه حاكم المسلمين، وما لا يكون فيه حال المرأة حال الضعف عن المشاركة، كما في أغلب الحالات في الأزمنة الماضية، ولم تخلّ مشاركتها بأيّ عنوان آخر، اللهم إلا إذا قيل بأنّ الضعف النوعي فيهنّ أسقط التكليف نوعاً حتى في حال القدرة.

وبناءً على ذلك كلّه، يتبيّن أنّ الإسلام وإن أوجبت إطلاقات الكتاب الكريم فيه شمول الحكم في الجهاد للرجل والمرأة، إلا أنه حيث كان الجهاد عندنا دفاعياً فقط أمكن فهم هذه المشروعية في سياق حاجة المجتمع الإسلامي إلى مشاركة المرأة في هذا الموضوع، ومعه فلا نفهم وجود رغبة أو توجّه عام لمشاركة المرأة في مثل هذا النوع من الأعمال إلا حيث تستدعي الضرورة وإن لم يكن هناك منع بملاحظة العناوين الأولية، بل إنّ إخراج الرسولﷺ للنساء إلى الحرب لأعمال دعم وإسعاف رغم إمكانية اعتماد الرجال لهذا العمل لا أقلّ في بعض الحروب، شاهدٌ على أنّ الطبيعة الأنثوية لا تتنافى مع هذا النوع من الأعمال، ممّا ينتج أنّ قضية التنافي مع الطبيعة الأنثوية ليست أمراً دينياً بقدر ما هي عنوان واقعي، فلو ثبت أنّ عملاً ما ينتج آثاراً سلبية على شخصية المرأة ـ فرداً أو نوعاً ـ فإنه يمكن المسير إلى مرجوحيته نظراً لما يُنتجه، لكنّ ذلك يكون بالعنوان الثانوي لا الأوّلي.

أما موضوع الخروج من المنزل والاختلاط فسيأتي الحديث عنه كما قلنا، وهو

بحثٌ آخر لا يرتبط بجهة البحث في الإشكالية الأولى والتي تمركزت حول الطبيعة الأنثوية للعمل الذي تمارسه المرأة.

وبهذا يظهر أنّ الإشكالية الأولى لا دليل عليها إلا بالمقدار الذي تفرضه العناوين الثانوية الحافّة أو القواعد المساعدة في الفقه الإسلامي عموماً كتقديم الأهمّ على المهم أو سدّ الذرائع أو غير ذلك.

ومن ذلك نعلم أنّ الطبيعة الذكورية لعمل الرجل تخضع للاعتبار نفسه، فلو مارس أعمالاً ينجم عنها تأثيرات سلبية من زاوية نوعها أمكن الحديث عن مبدأ المرجوحيّة بالطريقة التي بيّناها.

٢. إشكالية التأثير السلبي على الحياة العائلية

ينطلق الرافضون لعمل المرأة من أنّ عملها يؤدّي إلى تقصيرها القهري في حقّ أولادها وزوجها، ومن ثمّ فهو يفضي إلى تفكّك الأسرة من خلال استبدال الأمومة بالحاضنات أو مراكز الحضانة. إنّ التجربة التي وقعت حتى الآن تؤكّد هذا الأمر وتثبت أن توجّه المرأة إلى العمل خارج منزلها كانت له آثار وخيمة على الوضع الأسري وعلى التربية وحسّ الأمومة والرعاية والحضانة.

ولكي ندرس هذه الإشكالية لابد أن ننظر إليها تارةً بمنظار شرعي وفقاً للأحكام الفقهية والشرعية، وأخرى من ناحية عقلانية تفضي إلى تطبيق القواعد الشرعية العامّة.

أ ـ فلو رجعنا إلى المجال التشريعي المنطلق من النصوص، فسوف نلاحظ أنّ هذا الكلام غير واضح من زاوية ادّعائه أنّ المرأة مطالبة بالجانب الداخلي من الأسرة، فالفقهاء المسلمون لم يوجبوا على المرأة تربية الأطفال ولا حضانتهم ولا

حتى إرضاعهم ما لم تتوقف حياتهم عليه، وأجازوا لها أن تأخذ الأجرة لو فعلت ذلك ولو كان واجباً عليها، تماماً ككافة ما يرتبط بقضايا العمل المنزلي، ولم تدرج الكتب الفقهية ضمن واجبات الزوجة أو الأمّ الأعمال المنزلية بقدر ما ركّزت على وجوب أن تمكّن زوجها من نفسها أو أن لا تخرج من منزله إلا بإذنه وما شابه ذلك، ومع مثل هذه المجموعة من المواقف الفقهية.. كيف نستطيع الحديث عن مفهوم إسلامي إلزامي يتعلّق بالملفّ العائلي؟

ولو كانت الشريعة ترى وظائف التربية والعمل المنزلي و.. قائمةً على المرأة، فكيف لم نجد دليلاً مقنعاً على ذلك بنحو إلزامي لدى مشهور الفقهاء؟! فلم يتحدّث القرآن الكريم بصورة وظيفية خاصّة بالمرأة عن موضوع التربية والحضانة والتعليم والعمل المنزلي، كما لا يوجد في النصوص الصحيحة ما يساعد على فرض من هذا النوع، ولعلّ الشريعة اعتمدت على المعهودية في ذلك الزمان، لكن لعلّها أيضاً اعتمدت على عنصر المواضعة التي تقع على المستوى الاجتماعي أو الفردي في وظيفة الزوج أو الزوجة في غير ما نصّت هي على إلزاميّته، فبدل الخروج باستحسانات واستنسابات وبناء الذهن الشرعي عليها يفترض بنا الرجوع إلى النصوص وإلى مكوّنات المنظومة الفقهية المرتبطة بعمل المرأة ومسؤوليّاتها داخل المنزل.

ب ـ أما لو عدنا إلى المعطيات العقلانية البشرية في هذا المضمار، فهنا لابدّ من رصد التأثيرات السلبية والإيجابية في كلّ عصر على حدة، لنرى هل التأثيرات السلبية على الأسرة أمرٌ واقع أم لا؟ ومن ثم تحديد درجة هذه التأثيرات السلبية بالدقّة، لننتقل بعد ذلك إلى دراسة البدائل المتوفّرة التي يمكنها أو لا يمكنها أن تسدّ الفجوات الناجمة عن فقدان الأسرة لحضور المرأة في البيت بشكل كبير.

إنّ هذا النوع من الدراسات غير المنحازة مسبقاً يمكنه أن يسمح باستخدام القواعد العامة في الفقه الإسلامي لإثبات مرجوحية خروج المرأة أو رجحانه أو حتى حرمته الشرعية بنحو إلزامي، إما بنحو القانون العام الشامل لأفراد النساء في المجتمع تحفّظاً على ما هو الأهم أو بنحو فردي ومتفرّق في خصوص هذه الأسرة أو تلك.

وعندما نجعل المرجعية هنا بشريةً بهذا المعنى، فلن يقف الكلام عند حدود المرأة، بل سيطال الرجل أيضاً، فكثرة غياب الرجل عن المنزل ـ حيث لا ضرورة ـ لها آثارها السلبية من وجهة نظر هؤلاء الخبراء، ومن ثم فهذا المنطق سيخاطب الرجل تماماً كما يخاطب المرأة؛ إذ كما يكون عملها خارج المنزل مضرّاً في بعض الأحيان، كذا يمكن أن يكون عمله كذلك ولو على مستوى بعض الامتدادات للعمل.

وإذا أردنا أن نحدّد وجهة نظرنا من خلال ما تعطيه غير واحدة من الكتابات في هذا المجال، فنحن نجد أنّ أهمية الحفاظ على الأسرة على مستوى جوّها الروحي والعاطفي والتربوي باتت مضاعفةً اليوم في عصر تعدّ إحدى ميزاته تفكّك الأسرة، ومن ثم فمراعاة الرجل والمرأة العاملين لهذه الأهمية القصوى لتجنيب المجتمع مخاطر تفكّك الأسرة الذي نشاهد بعض آثاره السلبية في المجتمع الغربي وخلقه للفردانية والغربة في نفس الطفل.. يعدّ واجباً شرعاً من حيث هذا العنوان بما له من آثار سلبية ثانوية. وفي ضوء هذه المراعاة تختلف النتائج من شخص لآخر ومن أسرة لأخرى من حيث ظروفها المادية والمعنوية، ومن حيث عدد الأطفال، ومن حيث الجوّ المحيط، ومن حيث البدائل المتوفّرة، ومن حيث إفضائه إلى ترك العمل واختيار عمل مناسب يمكن الجمع معه بين الحاجات والضرورات

المختلفة.

ونشير أخيراً إلى أنّ هذه الإشكالية تطال بالدرجة الأولى الزوجات والأمّهات، ولا تستوعب غيرهنّ في الحال العادية كما هو واضح، وعليه فالأفضل في هذه المسألة معالجتها بذهنية بشرية تعالج الأهمّ والمهم وتنظر في الآثار الإيجابية والسلبية بحسب المكان والزمان والمجتمع والحال، وعدم إعطاء مواقف مستعجلة في موقف إسلامي نهائي في هذا الأمر، كما فعله معارضو عمل المرأة.

٣. إشكالية الاختلاط بالأجانب وتحقق الخلوة

يعدّ موضوع الاختلاط أحد أهم عناصر التحفّظ لدى المعارضين لعمل المرأة؛ ذلك أنّ عمل المرأة يفضي غالباً إلى اختلاطها بالرجال وحديثها معهم وبناء علاقات معهم أيضاً، بل يتعدّى الأمر كثيراً إلى حالة تحقّق الخلوة في مكان عمل واحد ولا ثالث معهما، وقد أضاء المعارضون لعمل المرأة على هذا الموضوع أيضاً من زاوية ظاهرة التحرّش الجنسي الذي يعدّ شكلاً من أشكال أذية المرأة: ﴿**ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ**﴾ (الأحزاب: ٥٩)، وهي ظاهرة بالغة الخطورة وتعزّز التفكّك الأخلاقي في المجتمع، حتى أنّ عدّة دول ومجتمعات غربية وشرقية تشكّلت فيها جمعيات ومؤسّسات لمعالجة هذا المشكلة.

إنّ عمل المرأة قد يعرّضها لتحرّش جنسي من قبل رئيسها في العمل ربما تضطرّ معه للاستمرار في العمل والسكوت؛ لأنّ اعتراضها قد يفقدها وظيفتها كما حصل كثيراً. وقد كشفت الدراسات العديدة عن التأثيرات السلبية للتحرّش الجنسي على المرأة والفتاة من القلق والاضطراب وعدم النوم والترهيب النفسي وغير ذلك، بل ستصبح المرأة معه عرضةً في بعض الأحيان للاعتداء والاغتصاب كما في بعض

وظائف الجيش والقوات المسلّحة.

وليس صحيحاً أنّ ظاهرة التحرّش الجنسي الذي يسبّبه الاختلاط في العمل ظاهرة خاصّة بالمجتمعات المحافظة كالمجتمعات المسلمة، بل إنّ أغلب البيانات والتقارير والنسب الصادرة عن الأمم المتحدة وغيرها تشير إلى ارتفاع هذا المعدّل بشكل كبير في الغرب نفسه أيضاً.

ولو تخطينا هذا الأمر السلبي للاختلاط، لوجدنا كيف يفضي إلى بناء علاقات غير شرعية وحصول الزنا بسببه وضعف العلاقة الخاصة بين الرجل وزوجته نتيجة تأثير الاختلاط في اهتمامها بالجنس الآخر خارج المنزل وفي مكان العمل، الأمر الذي يساعد بدوره أيضاً على تفكّك الأسرة. وهذا ما يدفع ـ سدّاً للذرائع ـ إلى القول بتحريم عمل المرأة خارج المنزل إلا لضرورة.

وبالانتقال من الجانب التحليلي العام إلى الجانب الفقهي، يمكن أيضاً طرح مجموعة من المستندات الفقهية التي تحظر الاختلاط وما يؤدّي إليه، مثل العمل خارج المنزل، وذلك على الشكل التالي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿.. **وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاء حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ**...﴾ (الأحزاب: ٥٣)، فهذه الآية القرآنية الكريمة تطالب بالحديث مع النساء من وراء حجاب وساتر، وتعلّل ذلك بأنّه أطهر لقلوب الطرفين، وهذا يعني أنّ الفصل بين الجنسين هو الأصل في العلاقة بينهما، إذ ليس المراد من الحجاب في الآية ما يسمّى في عرفنا اليوم به؛ لأنّ ما نسمّيه نحن حجاباً ليس في الفقه إلا الستر، وإنما المراد من الحجاب هو المانع الذي يكون بين الطرفين بما يعني رفع حالة الاختلاط والمكاشفة[1]، فهناك حكمان مختلفان يكمّل أحدهما

(١) انظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ١٣: ٣٢٩.

الآخر: الأول هو الستر وهو المعبّر عنه في العرف اليوم بالحجاب، والثاني هو الحجاب، وهو المانع من تحقّق الخلوة والاختلاط والمكاشفة، وهذه الآية الكريمة هي المتكفّلة لبيان النوع الثاني من الحكم لا الأوّل.

ومن الممكن أن يقال: إنّ هذه الآية الكريمة خاصّة بنساء النبيﷺ؛ لأنّ الحديث عنهنّ، فلا معنى لجعلها حكماً عاماً لعامّة نساء المسلمين. وقد يجاب عن ذلك من قبل أنصار حظر الاختلاط بأنّ التعليل الوارد في هذا المقطع من الآية يسمح بالتعميم وهو: ﴿ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾؛ فإنّ هذه الأطهرية ليست من مختصّات الرجال ونساء النبي فقط بل هي حالة عامة، فيكون ذلك شاهداً على التعميم في هذه الآية الكريمة، وقد قلنا سابقاً بأنّ الآيات الخاصّة بنساء النبي يمكن تعميم حكمها لغيرهنّ لو اشتملت على تعليل أو خصوصية تسمح بذلك، وهذا منها.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى﴾ (الأحزاب: ٣٣)، فهذه الآية الكريمة يمكن تفسير التبرّج فيها بما يقع في مقابل القرار في البيوت؛ إذ التبرّج من الظهور والبروز نسبةً إلى البرج وهو المكان العالي الظاهر، وقد كانت النساء قبل الإسلام تخرجن ولا تحتجبن أو تتسترن فأمرت هذه الآية الكريمة أن لا يظهرن خارج المنزل ولا يظهرن للرجال، فتكون دالّةً على الاحتجاب بمفهومه الزائد عن معنى الستر الموجود في الفقه الإسلامي[1].

٣ ـ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللهُ غَفُوراً رَّحِيماً﴾ (الأحزاب:

---

(١) انظر: ابن العربي، أحكام القرآن ٣: ٥٦٨ ـ ٥٦٩؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١٤: ١٧٩.

٥٩)، فإنّ هذه الآية الكريمة وإن كانت واردةً في لبس الجلباب، إلا أنّ التعليل الوارد فيها ـ وهو عدم تحقّق الأذية للمرأة ـ يمكنه أن يطال مسألة الاختلاط، فقد شرحنا سابقاً الأذى الذي يُلحقه الاختلاط بالمرأة، من التحرّش الجنسي إلى الزنا والاغتصاب، فإذا أمرت الآية هنا بإدناء الجلباب لحماية المرأة فمن الأولى أن تأمر بتجنّب الاختلاط اليومي في العمل والمدرسة والجامعة؛ لأنه يوفر مناخ الأذية بطريقة أكبر.

وقد مال المفسّرون هنا إلى أنّ ارتباط إدناء الجلباب بالمعرفة، وارتباط المعرفة بالأذية، كان لأنّ الإماء ما كنّ يتجلببن، فكنّ يزاحَمْن ويُتحرّش بهنّ، فأمرت الآية بإدناء الجلباب كي تُعرَف المرأة أنها حرّة، ويُمتنع بسبب ذلك عن التعرّض لها[١]، إلا أنّ العلامة الطباطبائي ذهب إلى أنّ إدناء الجلابيب كان يحقّق المعرفة بأنهنّ من أهل الصلاح والحشمة والستر، فلا يتعرّض لهنّ الفساق بالأذية[٢].

٤ ـ ما ورد في النصوص الحديثية والفقهيّة مما يدلّ على مرجوحية حضور النساء في صلاة الجمعة والعيدين إلا العجوز والمرأة المسنّة، ففي خبر محمد بن شريح قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن خروج النساء في العيدين، فقال: «لا، إلا عجوز عليها منقلاها»[٣]، وفي خبر يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن خروج النساء في العيدين والجمعة، فقال: «لا، إلا امرأة مسنّة»[٤].

وقد ألغى السيد الخوئي الخصوصية عن صلاتي العيدين، وأنهما إنما ذكرتا من

(١) راجع: الطبرسي، مجمع البيان ٨: ١٣٩؛ والزمخشري، الكشاف ٥: ٩٨.
(٢) راجع: الميزان في تفسير القرآن ١٦: ٣٣٩ ـ ٣٤٠.
(٣) الكافي ٥: ٥٣٨؛ والصدوق، معاني الأخبار: ١٥٥.
(٤) الكافي ٥: ٥٣٨؛ وتهذيب الأحكام ٧: ٤٨٥ ـ ٤٨٦.

باب المثال؛ نظراً لكون الزحام فيهما أكثر، ومعه يمكن التعدّي عنهما لمطلق الجماعة[1]، ومقتضى كلامه أنّه في كلّ موضع يكون فيه زحامٌ واختلاط بين الرجال والنساء فإنّ ذلك مرفوض بدرجةٍ ما ويتحفّظ في مورده.

إنّ إسقاط الشريعة فرائض كبرى كصلاة الجمعة والعيدين عن النساء شاهدٌ على أنّ خروجهنّ إلى حيث يكون الرجال مرجوحٌ جداً، فكيف لا يكون الأمر كذلك في مسألة عمل المرأة واحتكاكها بالرجال يومياً وتعاملها معهم؟!

٥ ـ النصوص المتفرّقة الواردة في حظر الخلوة بالأجنبية ومزاحمة المرأة للرجال، ففي خبر ابن عباس أنه سمع النبيﷺ يقول: «لا يخلونّ رجل بامرأة، ولا تسافرنّ امرأة إلا ومعها محرم...»[2].

وهي صريحة في النهي المطلق عن خلوة أيّ رجل بأيّ إمرأة، خرج من ذلك الزوجة والمحارم، وبقي الباقي على حاله، ومن المعلوم أنّ الكثير من الأعمال التي تقوم بها المرأة يصاحبها خلوةٌ وعدم وجود ثالث غيرهما، مع زميلها أو رئيسها أو مرؤوسها في العمل.

وفي خبر علي ـ في حديث ـ عن فاطمةعليها السلام أنها قالت: «خيرٌ للنساء أن لا يرين

---

(١) الخوئي، مباني العروة، كتاب النكاح ١: ١١٥.

(٢) صحيح البخاري ٤: ١٨، ووردت بصيغة قريبة في المصدر نفسه ٦: ١٥٩؛ وفي دعائم الإسلام ٢: ٢١٤؛ ومستدرك الوسائل ١٤: ٢٦٦، ومسند أحمد ١: ٢٦، ٢٢٢، و٣: ٤٤١، وصحيح مسلم ٤: ١٠٤؛ وسنن الترمذي ٣: ٣١٥؛ والحاكم النيسابوري، المستدرك ١: ١١٤، ١١٥؛ وسنن البيهقي ٣: ١٣٩، و٥: ٢٢٦؛ ومجمع الزوائد ٥: ٢٢٣، ٢٢٥؛ وصحيح ابن خزيمة ٤: ١٣٧؛ وأمالي المحاملي: ٢٤٢؛ وصحيح ابن حبان ٦: ٤٤١، و٩: ٧٢، و١٢: ٤٠٠، ٤٠٢ و..

الرجال ولا يراهنّ الرجال..»[١]، فهذا الخبر إذا بلغ به أن رجّح انقطاع الرؤية المتبادلة فهو أولى في الدلالة على مرجوحية الاختلاط الذي تلازمه هذه الرؤية عادةً، ولو من أحد الطرفين.

وفي خبر غياث بن إبراهيم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ المرأة خلقت من الرجل، وإنما همّتها في الرجل، فاحبسوا نساءكم..»[٢]، ونقل مثل هذا المضمون عن ابن عباس أيضاً[٣]، وفي خبر وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: .. احبسوا نساءكم يا معاشر الرجال»[٤]، فإنّ توجيه الخطاب للرجال بحبس النساء في البيوت دليلٌ على مرغوبية ستر المرأة نفسها وتجنّبها الاختلاط بالأجانب، إذ لا معنى للحبس في البيوت إلا هذا، كما هو واضح.

ومن هذا القبيل، خبر عبد الرحمن بن كثير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام في رسالته إلى الحسن عليه السلام: «... واكفف عليهنّ من أبصارهن بحجابك إياهنّ، فإنّ شدّة الحجاب خيرٌ لك ولهنّ من الارتياب، وليس خروجهنّ بأشدّ من دخول من لا تثق به عليهنّ، فإن استطعت أن لا يعرفن غيرك من الرجال فافعل»[٥]، وهي من الروايات الشديدة في عزل المرأة عن عالم الرجال عزلاً تاماً، الأمر الذي يتناقض مع المفهوم السائد لعمل المرأة.

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة ٢٠: ٦٧.

(٢) الصدوق، علل الشرائع ٢: ٤٩٨؛ وابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب ٣: ٣٩١.

(٣) انظر: تفسير ابن أبي حاتم الرازي ٣: ٨٥٣، و٥: ١٦٣٠؛ وتفسير القرآن العظيم ١: ٤٥٨؛ والسيوطي، الدرّ المنثور ٢: ١١٦.

(٤) الكافي ٥: ٣٣٧.

(٥) المصدر نفسه ٥: ٣٣٨؛ ونهج البلاغة ٣: ٥٦؛ وتحف العقول: ٨٧.

وجاء في خبر مسعدة بن صدقة (وهشام بن سالم)، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا تبدؤوا النساء بالسلام، ولا تدعوهنّ إلى الطعام؛ فإنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: النساء عيّ وعورة، فاستروا عيّهنّ بالسكوت واستروا عوراتهنّ بالبيوت»[1]، وفي بعض صيغه أنهنّ عيّ وعورات[2]. وقد ورد هذا الجزء أيضاً عن أنس بن مالك عن رسول الله صلى الله عليه وآله بعبارات تختلف طفيفاً[3]، وهو نصّ يؤسّس لقطيعة بين المجتمع الذكوري والمجتمع الأنثوي.

ومن هذا القبيل، الرواية عن غياث بن إبراهيم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: يا أهل العراق، نبئت أنّ نساءكم يدافعن الرجال في الطريق، أما تستحيون؟»، وفي حديث آخر: «أما تستحيون ولا تغارون، نساؤكم يخرجن إلى الأسواق ويزاحمن العلوج»[4]. وفي صيغة أخرى للحديث: «يوافقن الرجال»[5].

ومجموع هذه النصوص الواردة تارةً عند الشيعة وأخرى عند السنّة يفيد حظر اختلاط الرجال بالنساء والخلوة بهنّ، مع ضمّها إلى أحاديث النهي عن الدخول على المغيّبات.

إشكاليّة الاختلاط، وقفات وتعليقات

كان هذا ما يمكن حشده من مهمّ المعطيات التي توفّر المناخ لحظر الاختلاط

---

(١) انظر: الكافي ٥: ٥٣٥؛ ودعائم الإسلام ٢: ٢١٤؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٩٠.

(٢) انظر: الطوسي، الأمالي: ٥٨٥، ٦٦٢؛ والإمام يحيى بن الحسين، كتاب الأحكام ١: ١٤٣؛ والشوكاني، نيل الأوطار ٢: ١١.

(٣) انظر: ضعفاء العقيلي ١: ٨٥؛ وابن حبّان، كتاب المجروحين ١: ١٢٣.

(٤) الكافي ٥: ٥٣٧.

(٥) البرقي، المحاسن ١: ١١٥.

والخلوة، ويمكننا التعليق هنا بجملة أمور هي:

أولاً: إنّنا نقرّ بأنّ ظاهرة الاختلاط بين الجنسين تترك جملةً من الآثار السلبية، ولا نختلف مع أنصار الرأي الآخر هنا في أنّ الإسلام لم يشجّع هذا الاختلاط إلا حيث تدعو الضرورة، إلا أنّ تطبيق قاعدة سدّ الذرائع هنا أو قاعدة ما أفضى إلى الحرام فهو حرام يحتاج إلى مزيد من التدقيق، وذلك أنّ تطبيق هاتين القاعدتين وأمثالهما مثل قلع مادّة الفساد وغير ذلك، يفترض مسبقاً أنّ الاختلاط في حدّ نفسه جائز وأنّ الحرمة العارضة عليه جاءت من نتائجه، وأنّ نتائجه السلبية هذه لا تقف إلى جانبها نتائج إيجابية يفترض مقارنتها بها..

فإذا أمكن أن تأمن المرأة من الحرام في اختلاطها في العمل، وأن تراعي الحدود الشرعية.. فلا موجب للقول بالحرمة حينئذٍ؛ ولهذا أفتى بعض الفقهاء بجواز حتى الخلوة بالأجنبية مع أمن الفساد[1]، وكما تقع في جملة من الموارد حالات حرمة وذمّ كذلك تقع في المجتمع الكثير من أشكال الاختلاط الذي لا دليل على إلحاقه الضرر بالمعنى الذي يفضي إلى الحرام، وإطلاق القول بذلك مبالغة واضحة.

وهذا معناه أنه إذا كان الاختلاط مفضياً إلى الحرام أحياناً أو في الجملة فلا يعني ذلك تحريمه بالمطلق، بل يمكن ضبطه، وكلّما كانت المرأة المسلمة أشدّ تديّناً ومراعاة للستر والنظر وقواعد العلاقة مع الأجنبي كان احتمال تعرّضها للتحرّش الجنسي أو نحوه أقلّ، كما يلاحظ ذلك في العادة الجارية، بل هو مقتضى آية إدناء الجلابيب وفقاً لتفسير العلامة الطباطبائي المتقدّم.

وهذا ما ينتج جواز عمل المرأة الذي ليس فيه اختلاط، وأما الذي يؤدّي إلى

---

(١) انظر: محمد الروحاني، المسائل المنتخبة: ٣٣٣؛ والسيستاني، المسائل المنتخبة: ٤٠٦؛ والنووي، المجموع ٤: ٤٨٤ (متحدّثاً عن الاختلاط دون الخلوة).

الاختلاط فيكون جائزاً إلا مع احتفافه بما لا يؤمن معه الفساد، وليس هذا الفساد الذي نراه في المجتمع راجعاً بالضرورة إلى أصل ظاهرة الاختلاط، بل يرجع كثيرٌ منه إلى العناصر الإضافية التي تمارس بعد تحقّق الاختلاط، والتي تكون في غالبها محرّمةً في نفسها كلباس المرأة وزينتها ونوع الكلام منها ومعها وعدم مراعاة الضوابط الشرعية في ذلك.

إذن، فتطبيق قواعد سدّ الذرائع وغير ذلك فيه قدرٌ من المبالغة.

ثانياً: قد تقدّم الكلام في آية: ﴿**وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ**﴾، وقلنا بأنّه لا دليل على شمولها لغير زوجات النبي، بل إنه لا يمكن فهم إطلاقها كما تقدّم مع افتراض أنّ النهي عن التبرّج هو نهي عن مطلق الظهور، فإنّ ذلك لو وقع لاستدعى الحديث المتكرّر عن خروج النساء من بيوتهنّ، مع أننا لم نسمع بأسئلة حول هذا الموضوع في القرون الهجرية الأولى، ولهذا تحدّث الفقهاء عن خروجها بإذن الولي وبدون إذنه، ولم يتعرّضوا أساساً لمبدأ الخروج مقابل القرار في البيوت، هذا مضافاً إلى مخالفة ذلك للسيرة بشكل قاطع كما يلاحظ بأدنى مراجعة.

ثالثاً: إنّ آية الجلباب مهما دلّت، فهي تدلّ على ضرورة مبالغة المرأة في التحفّظ في لبسها كي لا تعرف فلا تؤذى، وهذا معناه أنها كانت تخرج من بيتها خلافاً لفرض شمول آية القرار في البيوت لعامّة نساء المسلمين، ولو غضضنا الطرف فإنّ غاية ما تفيد هو ممارسة كلّ ما من شأنه حماية المرأة من الأذى، فإذا تمكنّا من توفير العمل للمرأة واستطاعت هذه المرأة في علاقاتها أن تحمي نفسها من الأذية ـ كما شرحنا في التعليق الأوّل آنفاً ـ إذاً فما هو الموجب لأصل تحريم العمل عليها والاختلاط من رأس؟! فلنقل بجوازه مشروطاً بشروط نستطيع من خلالها ضمان عدم تعرّضها للأذية ضماناً عقلانياً لا عقلياً، فليس من المنطقي ـ لو أمكن توفير

الضمان ببعض الإجراءات التي لا تتنافى مع مبدأ الاختلاط ـ أن نمنع من أصل الاختلاط، حيث يحتاج الأمر إلى دليل، وإلا كان تحريماً لما لم يرد فيه نهي.

إنني أعتقد بأنّ تحميل الاختلاط مسؤولية كلّ الأذى اللاحق على المرأة فيه مبالغة وتهويل إعلامي، ربما ينسجم مع حالة اجتماعية خاصّة لبعض المجتمعات العربية المحافظة جدّاً؛ لهذا فنحن بحاجة إلى تفكيك الأمور بدقّة أكبر، ونحن نعرف أنّ المرأة المسلمة المحافظة الملتزمة شرعاً بسترها وعفافها وأخلاقها وحصانتها ومنعتها قادرة على العمل دون تعرّض لأذى من هذا النوع، فسلوك المرأة مهم جداً هنا، وليس فقط أصل الاختلاط.

ونشير هنا إلى أنّ آية: ﴿**أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم**﴾ (الطلاق: ٦)، وآية: ﴿**لا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلا يَخْرُجْنَ**﴾ (الطلاق: ١)، لا ربط لهما بالمقام، خلافاً لما توحيه بعض الكلمات[1]، فهما خاصّتان بالمطلّقة، وسيأتي بعض التعليق إن شاء الله.

رابعاً: إنّ الاستناد إلى نصوص صلاة الجمعة والعيدين لا يتمّ إلا إذا فهم من «لا» الواردة في جواب الإمام‰ النهي، وإلا فغاية ما تدلّ عليه عدم الوجوب، والمقدار المتيقّن أنّ هذه النصوص تفيد عدم الوجوب؛ لأنّ حيثية السؤال كما يمكن أن تكون حول جواز هذه الصلوات لها أو الخروج لهذه الصلوات يمكن أن تدور حول وجوبها عليها، والأقرب أنّ السؤال حول الوجوب؛ لأنّ عمومات ومطلقات صلاتي الجمعة والعيدين تستدعي بطبعها الشمول للرجال والنساء، فكان الأقرب أن يكون السؤال عن هذا الوجوب المستدعى بطبيعته من النصوص، لا عن الجواز، ولا أقلّ من أنّ ذلك يهدم أيّ ظهور في إفادة الجواب للنهي التحريمي أو الكراهتي.

---

(١) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ٣: ٢٠٥.

وهذا لا يعني مرجوحيّة الاختلاط؛ إذ قد لا يكون ذلك نتيجة الاختلاط فحسب، بل لأسباب أخر معه، كعسرها عليهنّ بترك منازلهنّ وأولادهنّ، وحتى لو سلّمنا ـ ولو لقرينة استثناء المرأة العجوز الظاهر عادةً في حيثية عدم وجود عنصر إثارة جنسيّة فيها ـ فهو لا يدلّ على حرمة الاختلاط؛ لأنّ المفسدة القليلة قد تُسقط الوجوب؛ لكفاية معارضة الجانب المصلحي في الإلزام بالوجوب مع الجانب المفسدي في المكروه، ممّا يسقط المقدار الزائد في المصلحة الوجوبيّة مع بقاء أصل الرجحان. وإنّما نثير هذا الاحتمال نتيجة وجود بعض الروايات التي تنهى حتى أن يؤمّ الرجل أهله في صلاة العيدين، كما في موثقة عمار.

خامساً: لو غضضنا الطرف عن ما قدّمناه، فإنّ المفسدة هنا لا يعلم أنها من جهة مطلق الاختلاط؛ لأنّ الاختلاط المعهود في الصلوات العامّة يمكن أن يكون بمعنى الازدحام الموجب لاحتكاك الرجال بالنساء، بل هذا ما يظهر من السيد الخوئي حيث عمّم إلى كل ما فيه زحام أكثر كصلاة الجماعة، فلعلّ المشكلة في هذا الزحام الذي يقع مع طرقات صغيرة جداً ومحدودة آنذاك، ومن غير المعلوم أنّه لو أمكن خروج النساء بدون حصول هذا الزحام والتداكّ في الطرقات لكان الحكم هو عينه، ولا نريد بذلك إسقاط إطلاق الدليل هنا، بل نريد إسقاط تعليلنا له بأصل مسألة الاختلاط، فاتحين الأمر على أكثر من مبرّر.

سادساً: إنّ خبر محمد بن شريح وإن كان تامّ السند، إلا أنّ هناك أخباراً تدلّ بشكل واضح على وجوب الجمعة والعيدين على المرأة، ففي خبر علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفرعليه السلام قال: سألته عن النساء هل عليهنّ صلاة العيدين والجمعة ما على الرجال؟ قال: «نعم»[1]، وهذه الأخبار الدالّة على الوجوب

(١) مسائل علي بن جعفر: ٢٤٦؛ والحميري، قرب الإسناد: ٢٢٤.

مدعومة بالعمومات والمطلقات القرآنية وغيرها الدالّة على وجوب هذه الفرائض بلا تقييد بالرجال، لكنّها ضعيفة السند، فإذا بني على حجية خبر الثقة كان المرجّح هو خبر محمد بن شريح، وإلا أشكل الأمر؛ لعدم تحصيل الوثوق بسقوط الوجوب وتخصيص العمومات وتقييد المطلقات لاسيما مع قرآنية بعضها ووجود المعارض؛ لأنّ وجود المعارض ولو كان ضعيف السند يخفّف من حصول اليقين بالصدور في الخبر المقيّد للإطلاقات.

نصوص الاختلاط، متابعة تفصيليّة تحليليّة

سابعاً: إنّ النصوص التي استند إليها في رفض الاختلاط على مستوى الحديث الشريف تعاني من مشاكل سندية حادّة أحياناً، إضافة إلى مشاكل في الدلالة أحياناً أخرى.

أ ـ فخبر الإمام علي عن السيدة الزهراء في أنّ الأفضل أن لا ترى المرأة الرجال ولا يراها الرجال، مرسلٌ لم يظهر له سند، وغاية ما يدلّ عليه هو مرجوحية الاختلاط لا تحريمه، حتى يتخذ ذريعةً لحظر عمل المرأة نتيجة الاختلاط.

ب ـ أما حديث حبس المرأة، فالوارد منه في المصادر السنّية موقوفٌ على ابن عباس الذي لا ينسبه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فلا يكون حجةً علينا؛ لاحتمال كونه عن اجتهادٍ منه. وأما الوارد في المصادر الشيعة، فخبر غياث بن إبراهيم معتبر السند، وقد تفرّد بنقله الصدوق في العلل، لكنّ فيه مشكلةً متنية من حيث إنه ما هو الربط بين كون همّة المرأة في الرجال وبين التفريع على ذلك بحبسهنّ في البيوت، فإنّ هذا يدلّ على أنّ المرأة لا يوثق بها من حيث إنّ عملها في الرجال فإذا خرجت من المنزل لم يؤمن منها، لا أنه لم يؤمن عليها، وهذا فيه سوء ظنّ شديد بالنساء، مع أنّ الرجل

في العادة هو الذي إذا اختلط بالنساء لم يؤمن منه عليهنّ لا العكس، اللهم إلا إذا بني التفريع على أنّ همّة المرأة في الرجل لهذا فحبسها في البيت تحريك لها فيما هو من همّتها فيكون المراد من الرجل هنا الزوج لا الخارج، إلا إذا جعل جمع الرجال قرينة على المعنى الأوّل. كما أنّ هذا الحديث يجعل المرأة مخلوقةً من الرجل فيساند النصوص الدالّة على أنها خلقت من ضلعه لا من بقايا طينته، وهي نصوص جرى التعليق عليها في محلّه.

على أنّه لم نفهم مدى واقعية ربط الرجل بالأرض، فهل صحيح بأنّ همّة الرجل في الأرض أو أنّ هذا الكلام يتناسب مع ثقافة المجتمع الزراعي؟! مع أنّ القرآن الكريم يقدّم لنا همّة الناس في غير الأرض من ملذات الحياة الدنيا كالنساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسوّمة والأنعام والحرث، فهذه الصورة لا تبدو متطابقةً مع الجوّ القرآني في هذا المجال، لاسيّما بعد استخدامها أداة الحصر «إنما» لحصر همّة المرأة في الرجال وهمّة الرجال في الأرض.

وقد اعتبر العلامة شمس الدين هذا الحديث مما فيه رائحة الإسرائيليات وأنه مخالفٌ للواقع؛ لأن المرأة تهتم بالأرض والرجل يهتمّ بالمرأة[1].

يضاف إلى ذلك أنّ الأمر بحبس المرأة في البيت إن كان على نحو الوجوب دلّ على حرمة مطلق الاختلاط، وإلا دلّ على مرجوحيته لا حرمته، ودلالته على الوجوب مشكلة؛ لأنّها تعني لزوم حبس الرجال للنساء منذ العصر النبوي، وهي ظاهرة لو كانت لفرضت وضعاً جديداً في نسق الحياة الاجتماعية عند العرب ولطرح حولها أمرٌ ما، بل لأثارها المشركون ضدّ المسلمين في ديانتهم، فلم يكن عند العرب ظاهرة الحبس هذه، بل كانت النساء تخرج للأسواق وغيرها.

---

(١) محمد مهدي شمس الدين، مسائل حرجة في فقه المرأة «حقوق الزوجية»: ٨٦ ـ ٨٧.

ويمكن هنا إثارة احتمال في أن يكون المراد من الحبس هو منعهنّ والحيلولة بينهنّ وبين الرجال من أن يندفعن نحوهم لا الحبس في البيوت والسجن فيها.

هذا، وأما خبر وهب الآخر فهو ضعيف به؛ فهو مضعّف جداً ومتهم بالكذب والوضع.

ج ـ وأما خبر عبد الرحمن بن كثير في رسالة الإمام علي إلى ابنه الحسن، فهو خبر ورد في بعض المصادر بلا سند أساساً، وفي بعضها الآخر بسند فيه إرسال؛ حيث رواه الأشعري عن بعض أصحابنا، مع وجود عمرو بن أبي المقدام فيه أيضاً وهو مجهول الحال، وفي بعضٍ ثالث جاء سنده بالغ الضعف، حيث ورد فيه ـ مضافاً إلى الإرسال ـ كلّ من: علي بن حسان بن كثير الهاشمي وعبد الرحمن بن كثير، وهما مضعّفان جداً في كلمات علماء الرجال.

وقد فهم العلامة شمس الدين من الخبر بقرينة «خير لك ولهنّ من الارتياب..»، أنه يريد حجبهنّ عن الاختلاط المؤدّي إلى الفساد والفتنة لا مطلقاً[(1)]، وإن لم يكن فهمه واضحاً؛ لأنّ ملاك الحكم قد يكون أضيق دائرةً من مساحة الاعتبار في الحكم نفسه، تحفّظاً على الملاك، كما حقّق في علم الأصول.

د ـ وأما خبر العيّ والعورة، فقد ورد عن مسعدة بن صدقة وهو مجهول الحال عندنا، وورد عن هشام بن سالم وهو صحيح السند على المشهور، وفيه إبراهيم بن هاشم، ولكنّ هذا الحديث فيه نظر، فإنه إذا أريد أن يبيّن أنّ المرأة لا تتكلّم مع الرجل فهذا مخالف لظاهر ما يقدّمه لنا القرآن الكريم والسيرة العملية للمسلمين المعاصرين لزمن النصّ، لا أقلّ أنّ ذلك كان سيرة بعض نساء النبي مثل عائشة دون أن نسمع نقداً عليها حتى ممّن وقعت بينه وبين بعضهنّ خصومات، فالقرآن

(١) انظر: المصدر نفسه: ٨٧ ـ ٨٨.

نهى نساء النبي أن يخضعن بالقول وأجاز لهنّ القول المعروف وهذا خير شاهد على أنّ القرآن لا يمانع حديث المرأة مع الرجل في نساء النبي اللواتي يحملن خصوصية استثنائية، فبطريق أولى أن يكون الحال كذلك في غيرهنّ في التجويز، كما قدّم لنا القرآن الكريم حديث المرأة التي تجادل في زوجها وحديث موسى مع المرأتين، وهذا كلّه يفيد أنّ المطلوب هو الكلام المتوازن لا النهي عن مطلق الكلام ولزوم ستر عيهنّ بالسكوت، وأنّ المسألة ليست تشريعيةً.

هذا، وقد ورد هذا الحديث مسنداً إلى أنس بن مالك في مصادر أهل السنّة، وفي السند إسماعيل بن عباد البصري، وهو مجهول الحال، بل قد ضعّف حديثَه ابنُ حبان البستي[1] المعروف بالتوثيق.

وأما صيغة «عيّ وعورات»، فوردت في الأحكام للإمام يحيى بن الحسين مصرّحاً بالرفع فيها، كما وردت في أمالي الطوسي، وفي السند بعض المهملين والمجاهيل مثل موسى بن عبد الله بن موسى الحسني تارة، والحسين بن إبراهيم القزويني، والحسن بن علي بن عبد الكريم الزعفراني أخرى، ومعه لا يصحّ الاستناد إليه، لاسيما وأنه لم يرد في مصادر الحديث الأولى عند المسلمين.

هـ ـ وأما خبر غياث بن إبراهيم في مدافعة الرجال، فهو صحيح السند بالصيغة الأولى، ومرسل في صيغته الثانية، لكنه لا يدلّ بطريقه الصحيح إلا على مرجوحية مدافعة النساء الرجال في الطرقات، وأنّ ذلك خلاف مكانة المرأة، والمدافعةُ لا تعني مطلق الاختلاط، بل حصّة خاصّة منه، وهي التي تقع فيها عمليات دفع ودفع متبادل بحيث يدفع أحدهما الآخر من شدّة الزحام، كما أنّ هذا هو معنى المزاحمة و«يزاحمن» أيضاً، الواردة في الصيغة الثانية، فتكون دالّةً على مبغوضية هذا

---

(١) راجع: ابن حبان، كتاب المجروحين ١: ١٢٣؛ وضعفاء العقيلي ١: ٨٥.

الأمر من حيث الاتصال والاحتكاك المثيرين للغرائز نوعاً والمنافيين للعفّة.

هذا، وخبر غياث بطريق البرقي في المحاسن بصيغة «يوافقن الرجال» مرسلٌ.

و ـ وأما حديث النهي عن الدخول على المغيّبات[١]، فلم يرد في مصادر الإمامية وإنما جاء في كتب أهل السنّة، ولا يعلم أنّ المراد أكثر من أنّ النساء المغيّبات ينهى عن الدخول عليهنّ، علماً أنّ المراد هو الدخول على المرأة في بيتها دون أن يكون فيه رجلٌ، فيكون ذلك مظنّة الحرام، كما قد يظهر من صيغة هذا الحديث الواردة في سنن الدارمي. والمغيبةُ هي المرأة التي يكون زوجهاً غائباً كما ذكره بعض[٢]، وقد ورد في بعض الروايات إسقاط الرجم عن المغيب والمغيبة؛ لأنّه الرجل ليس معه امرأته والمرأة ليست معها زوجها[٣]؛ وعليه فلا يدلّ حديث النهي عن الدخول على المغيبات على حرمة الاختلاط ولا كراهته، وإنّما هو حالة خاصّة في الدخول على المرأة في بيتها وزوجها مسافر.

ومن ذلك نفهم أنّ مجمل النصوص السابقة تريد التحذير ممّا يؤدّي إليه الاختلاط، لا تحريم الاختلاط في نفسه.

وقفة مع نصوص النهي عن الخلوة بالأجنبيّة

تعدّدت الروايات الناهية عن الخلوة بالأجنبية، ويمكن رصدها على الشكل التالي:

١ ـ ما جاء في أنّ النبي لما أخذ البيعة على النساء جاء فيه أن لا يقعدن مع الرجال

---

(١) انظر: مسند أحمد ٣: ٣٩٧، و٤: ١٩٧، ٢٠٥؛ وسنن الدارمي ٢: ٣٢٠؛ وسنن الترمذي ٢: ٣١٩.

(٢) انظر: سنن الترمذي ٢: ٣١٩؛ وابن حجر، فتح الباري ٩: ٢٦٠.

(٣) انظر: الكافي ٧: ١٧٨.

في الخلاء[1].

ويناقش أولاً: إنّ هذا الحديث ضعيف السند بسهل بن زياد ومحمد بن الحسن بن شمّون، وبالإرسال في المصادر الأخرى، مضافاً إلى أنه لم ترد هذه الفقرة في النصوص التاريخية المشهورة حول بيعة النساء، ممّا يضعّف درجة الوثوق بالصدور هنا.

ثانياً: يمكن أن يكون المراد من القعود هنا أمراً آخر غير الخلوة، وهو الكون معاً في موضع الخلاء، وهذا المعنى أخصّ بكثير من حرمة مطلق الاختلاط والخلوة، وقد نقل أنّ عرب الجاهلية كانت هذه عادتهم أيضاً فنهى الرسول صلى الله عليه وآله عنها، وأنه ما تزال هذه العادة موجودة عند بعض أهل البادية إلى اليوم[2].

٢ ـ خبر محمد الطيار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ الرجل والمرأة إذا خليا في بيت كان ثالثهما الشيطان»[3].

ويناقش أولاً: بأنّه ضعيف السند بالإرسال.

وثانياً: إنّ لسانه لسان التحذير عن الوقوع في الحرام لا لسان التحريم، وفرقٌ بينهما، وهو لسانٌ متكرّر كثيراً في الروايات.

٣ ـ خبر الجعفريات، عن علي عليه السلام قال: «ثلاثة من حفظهنّ كان معصوماً من الشيطان الرجيم، ومن كل بليّة: من لم يخل بامرأةٍ لا يملك منها شيئاً، ولم يدخل على سلطان، ولم يُعِن صاحب بدعة ببدعته»[4].

---

(١) المصدر نفسه ٥: ٥١٩؛ ودعائم الإسلام ١: ٢٢٦؛ والطبرسي، مكارم الأخلاق: ٢٣٣.

(٢) انظر: الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٣٤٨.

(٣) كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٥٢.

(٤) مستدرك الوسائل ١٤: ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

ويناقش أولاً: إنّه ضعيف السند؛ لعدم ثبوت سندٍ صحيح لكتاب الجعفريات.

ثانياً: إنّه لا يدلّ إلا على أنّ تحقيق هذه الأمور يحفظ الإنسان ويعصمه، ولعلّ هذه أو بعضها ليس محرّماً، لكنّ حفظه يحمي الإنسان من المحرّم، كما أشرنا إلى الارتباط بين الخلوة والزنا.

٤ ـ خبر جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لما دعا نوح ربّه عزّ وجل على قومه، أتاه إبليس فقال: يا نوح، إن لك عندي يداً أريد أن أكافئك عليها ـ إلى أن قال ـ اذكرني في ثلاث مواطن، فإني أقرب ما أكون إلى العبد إذا كان في إحداهنّ: اذكرني إذا غضبت، واذكرني إذا حكمت بين اثنين، واذكرني إذا كنت مع امرأة خالياً وليس معكما أحد»[1]، وشبيه به خبرٌ آخر مرسل في محادثةٍ وقعت بين إبليس والنبي موسى[2]، وخبر ثالث بينهما أيضاً ـ أي إبليس وموسى[3] ـ ذكره المفيد، كما جاء هذا المضمون في خبر ذكره ابن عساكر، وجاء أيضاً في كتابي قصص الأنبياء لكلّ من الراوندي والجزائري.

ويناقش أولاً: إنّه ضعيف السند جداً بعمرو بن شمر الوضاع الكذاب، مضافاً إلى سعدان بن مسلم ـ وهو مجهول الحال ـ في طريق المفيد، وأمّا سند ابن عساكر، فالخبر فيه لم ينقل أساساً عن معصوم، وإنما انتهى إلى عبد الرحمن بن زياد بن أنعم، وأمّا في سائر المصادر ككتابي قصص الأنبياء وغيرهما فهو مرسل.

ثانياً: لعلّ علامات الكذب تلوح من هذا الخبر؛ فأيّ معنى لأن يكون للنبي

____

(١) الصدوق، الخصال: ١٣٢.

(٢) مستدرك الوسائل ١٤: ٢٦٦.

(٣) المفيد، الأمالي: ١٥٦ ـ ١٥٧؛ وابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٦١: ١٢٥ ـ ١٢٦، ١٢٧؛ والراوندي، قصص الأنبياء: ١٥٦؛ والجزائري، قصص الأنبياء: ٣٤٥.

نوح عليه السلام خدمات عند الشيطان سرّته فجاء الشيطان ليردّ له جميله؟! وما معنى أن يطلب الشيطان منه أن يذكره في مواضع ثلاث، مع أنّ ذكره عندها يوجب تنبيهه لا إغفاله؟! بل كيف يقول له موعظةً يكشف له فيها عن نفسه، والدليل أنّ الإمام الباقر أخبرنا هذه القصّة فتنبّهنا الآن فكيف يكون ذلك وسواساً شيطانياً؟! اللهم إلا إذا قصد الشيطان هنا حقاً فعل الخير مع نوح! ولست أدري كيف وصف بعض العلماء هذا الحديث بالرائع[1].

ثالثاً: إنّ هذا الخبر غير واضح الدلالة؛ إذ غايته أنّ هذه الموارد مما فيه مظنّة الوقوع في المعصية فقط، لا أنها معصية، وإلا كان الحكم بين الناس حراماً وكان الغضب في نفسه حراماً أيضاً!!

٥ ـ خبر القطب الراوندي، أنّه روي أنّ أبليس قال: لا أغيب عن العبد في ثلاث مواضع: إذا همّ بصدقة، وإذا خلا بإمرأة، وعند الموت[2].

وهذا الحديث ـ مضافاً إلى عدم وجود سندٍ له أساساً ـ حاله حال سابقه، وإلا لزم القول بحرمة الصدقة، وهذا واضح.

٦ ـ خبر أبي الخير (أبي المجر)، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أربعة مفسدة للقلوب: الخلوة بالنساء، والاستمتاع (الاستماع) منهنّ، والأخذ برأيهنّ، ومجالسة الموتى..»[3].

ويناقش أولاً: إنّه ضعيف سنداً؛ فأغلب رواته مجاهيل.

---

(١) انظر: الأمثل ٥: ١٣.

(٢) مستدرك الوسائل ١٤: ٢٦٥.

(٣) المفيد، الأمالي: ٣١٥؛ والطوسي، الأمالي: ٨٣؛ والدر المنثور ٦: ٣٢٦؛ والالوسي، روح المعاني ٣٠: ٧٣؛ وأسد الغابة ٥: ٢٩٠.

ثانياً: إنّ ذلك معناه أنّ هذه الأربع توجب فساد القلب، وليس من الضروري أن تكون في حدّ نفسها محرّمةً، كالأخذ برأيهنّ ومجالسة الموتى حيث لم يفتِ أحدٌ بحرمتهما.

وبملاحظة مجموع هذه النصوص الواردة في الخلوة بالمرأة الأجنبية نجدها تشترك في أغلبها في ورودها في مصادر لا ترقى إلى مستوى الدرجة الأولى عند المسلمين، مع اشتراكها في الضعف السندي الشديد، مع أنها لا تريد إلا إيصال رسالة واحدة تشبه رسالة نصوص الاختلاط المتقدّمة، وهي التحذير من الخلوة لما تجرّه من الزنا، لا أنها ظاهرة في تحريم الخلوة نفسها، من هنا لا يبدو أنّ ما ذكره الشيخ المنتظري ـ من أنّ روايات الخلوة بلغت عند الفريقين من الكثرة ما يوجب اطمئنان النفس بصدور بعضها[1] ـ دقيقاً؛ فإنّ مجرّد أيّ تراكم عددي لعشرة روايات لا يعني الاطمئنان بالصدور، قبل رصد حالها وأوضاعها السندية والمتنية والدلالية.

٧ ـ من هنا نجد أنّ أهم رواية في قضية الخلوة هي الرواية التي نقلناها سابقاً عن مصادر أهل السنّة: «لا يخلونّ رجل بامرأة»، إذ عليها تمّ اعتماد بعض فقهاء أهل السنة للإفتاء بحرمة الخلوة مطلقاً، وهي ظاهرة في مقطعها هذا في النهي المطلق عن خلوة أيّ رجل بأيّ امرأة، وفي بعض صيغها استثناء المحرم، وحتى لو لم يتمّ استثناؤه صريحاً إلا أنه ـ مع الزوج ـ مستثنيان ضمناً بالارتكاز المتشرّعي المستمدّ من نصوص الكتاب والسنّة.

والظاهر أنّ هذا الحديث صحيح السند وفق أصول أهل السنّة في الجرح

(١) المنتظري، دراسات في المكاسب المحرّمة ٢: ٥٣٣.

والتعديل، ومن ثم يكون حجةً ومعتبراً في تحريم الخلوة بالأجنبية، وليس فيه تقييد مصرّح به بخوف الفتنة.

إلا أنه يجب تحديد معنى الخلوة بالأجنبية، فإنّ ظاهر الحديث هو الوحدة في الرجل والمرأة مما هو مظنّة الفساد، فلو كان هناك رجلٌ مع نساء، أو كانوا في مكان غير مغلق، أو في زاويةٍ من الطريق، أو غير ذلك، فلا يحرز أنه مشمول لعنوان «لا يخلون رجل بامرأة»؛ لأنّ هذا التعبير يراد به ـ كما يظهر أيضاً من ترتيب أحكام النكاح لمن خلى بالمعقود عليها ـ الخلوة التي يتمكّن معها من المقاربة لو أرادها تمكّناً عرفياً وعقلياً وعادياً، فلو ألقى رجل محاضرةً على جمع كبير من النساء، فلا يقال بأنّه حصلت خلوةٌ هنا، فيما هو المنصرف من هذا اللفظ في النصوص، وإن صدق ذلك بمحض اللغة، وإلا لزم تحريم الخلوة بهنّ بهذه الطريقة حتى لو كانت معه زوجته. والغريب أنّ بعضهم جعل الخلوة بالأجنبية غير مرتفعةٍ لو جاءت امرأة أخرى معها، ولكنها ترتفع لو جاء رجلٌ آخر[1]، مع أنّه لا فرق بين الاثنين في الأمر، إن لم يكن الثاني أقرب إلى الخلوة من الأوّل، وهذا يكشف أنّهم فهموا من الخلوة ما كان فيه مجال تحقّق الفاحشة حيث لا يتوفّر عادةً مع وجود رجلٍ آخر إلا بنيّةٍ مسبقة لارتكاب الفاحشة منهما.

من هنا، فالعبرة بالخلوة ما كان مفضياً ـ بالإمكان العرفي ـ إلى الحرام، لا مطلق الخلوة لغةً، ولا أقلّ من عدم انعقاد ظهور في ما هو أزيد من ذلك، ولهذا كان الحرام هو الخلوة لا مطلق الاختلاط، فلو أنّ مطلق الاختلاط حرامٌ لما وصلت النوبة إلى تحريم الخلوة بالأجنبية.

---

(١) ابن عابدين، حاشية ردّ المحتار ١: ٦١٠.

وعلى أية حال، فإذا لم يحصل وثوقٌ بصدور هذا الخبر لم يكن له اعتبار وإن صحّ سنداً، بناءً على حجية خصوص الخبر المطمأنّ الصدور، وإلا أمكن الحكم بحرمة الخلوة بين الرجل والمرأة بما يوفّر إمكان وقوع الفاحشة والحرام، ومن ثم فنقيّد عمل المرأة بما لا يقع فيه مثل هذه الخلوة، ومن الواضح أنّ ذلك أخصّ كثيراً من الاختلاط أو مطلق العمل ولو المختلط.

والنتيجة: إنّ نصوص الخلوة والاختلاط لم يصحّ منها سنداً ودلالةً على أبعد تقدير سوى حديث النهي عن الخلوة بالأجنبية، وحديث حبس المرأة في البيت، بصرف النظر عن الملاحظات السابقة، وأنّ هذين الحديثين مدعومان من حوالي سبعة نصوص أخرى حافّة، لكن فيها جهات ضعف في الدلالة والسند، وبناءً على ما أسلفناه وعلى ما بنينا عليه من حجية خصوص الخبر الموثوق في علم الأصول لا نملك اطمئناناً بصدور خبر ينهى مطلقاً نهياً تحريميّاً عن الخلوة في غير مظنّة الحرام القريب، أو عن مطلق الاختلاط بالأجنبية كذلك، من هنا لا نقول بحرمة الاختلاط أو الخلوة في حدّ نفسيهما وفاقاً لبعض الفقهاء، ونفهم المقدار المتيقّن من هذه النصوص برمّتها على أنّه التحذير من الاختلاط بملاك جرّه للحرام لا أنه محرّم بنفسه.

آية الحجاب، رصد لمديات الدلالة

ثامناً: إنّ آية السؤال من وراء حجاب واردةٌ في زوجات النبيصلى الله عليه وآله، والسياق فيها برمّتها سياق البيت النبوي وحفظ خصوصيته، وحرمة النكاح بزوجات النبي وكيفية التعامل عند الأكل من بيت النبي ونحو ذلك، وأنّ شخص النبي كان يتأذى مستحيياً من تصرّفات بعض المسلمين في بيته، ومن هنا يصعب تسرية ما في

هذه الآية إلى غير خصوصيّة البيت النبوي، إلا ما أحرز فيه وحدة الملاك والمناط.

وبتحليل هذه الآية الكريمة، نجد فيها جملتان:

الأولى: ﴿إِذَا سَالتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاء حِجَابٍ﴾، وهي ظاهرة في الأمر بالحجاب بين الرجال ونساء النبي، ويصعب فهم التعميم منها وإخراجها عن خصوصية الأسرة النبوية، فلعلّه أريد لهذه الأسرة الحفظ الاستثنائي، فيمكن على أساس هذا المقطع القول بوجوب الحجاب بين الرجال ونساء النبي.

الثانية: ﴿ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾، وهي تعليلية عامّة؛ لأنه لا يفهم وجود خصوصية في نساء النبي ورجال المسلمين آنذاك يجعل الحجاب بين الطرفين موجباً لأطهريّة القلوب، أما بين سائر الرجال والنساء فلا.

من هنا، يمكن الأخذ بهذا التعليل من حيث دلالته على أنّ الحجاب وعدم الاختلاط يحقّق الأطهريّة فيكون راجحاً حتى خارج الأسرة النبوية، لكن رجحاناً غير إلزامي، والسبب في ذلك أنّ صدر الآية ـ الجملة الأولى ـ لا يشمل غير نساء النبي، لكنّ التعليل ـ الجملة الثانية ـ شامل، وحيث إنّ التعليل في حدّ نفسه لا يفيد اللزوم؛ لأنّه استخدم صيغة التفضيل «أطهر»، والتي يعلم عدم وجوبها؛ لعدم وجوب تحقيق الأطهرية، وإلا وجبت الكثير من المستحبّات حينئذٍ، كان معنى ذلك أخذ عنصر الرجحان العام منه، وهذا لا ينافي كونه تعليلاً لأمر واجب على نساء النبي بالخصوص، إذ يمكن كون تحقيق الأطهرية واجباً عليهنّ وبلحاظهنّ ولو من طرف الرجال إزاءهنّ، دون سائر المسلمين، رعايةً لحرمة النبيﷺ ومقامه وحفظاً لأهل بيته وأسرته.

وبعبارة ثانية: لا مانع في العلّة المفيدة في نفسها للرجحان العام أن تفيد هي

بعينها في مورد خاصّ الرجحان اللزومي؛ لأنّ خصوصية المورد تستدعي لزومها لخصوصية إضافية لا في نفسها. من هنا قد يستنتج رجحان الحجاب مطلقاً ومرجوحيّة الاختلاط.

ويمكن أن نناقش ما قلناه بأنه أيّ مانع أن يكون هذا التعليل أيضاً خاصّاً بنساء النبيﷺ، بمعنى أنّ الله تعالى أراد تنزيههنّ عن أن يختلطن بالرجال وتتلوثّ قلوبهنّ بذلك ولو قليلاً، تماماً كما أراد ـ حرمةً لهنّ ـ أن لا يكنّ في موضع نظرٍ غير بريء من الرجال الأجانب، فأطهرية قلوب الرجال هنا كانت لمراعاة حرمة البيت النبوي، لا عنواناً قائماً بنفسه.

لكن يجاب بأنّه إقرار بأنّ ذلك أطهر، وأنّ في عدمه ما هو أقلّ طهارةً، ولو لأجل البيت النبوي، فنأخذ هذا العنوان لنفهم منه رجحان الحجاب بين الرجال والنساء ما أمكن.

ونتيجة البحث في إشكالية الاختلاط أن يقال: إنّ عمل المرأة إذا لم يكن مشتملاً على الاختلاط بالرجال كان جائزاً حتماً، أما إذا اشتمل على الاختلاط فإنّ الأرجح تجنّب الاختلاط ما أمكن، لكنّه ليس بحرام، وكذلك الحال في الخلوة، فيستحسن تجنّبها حيث أمكن أثناء العمل وخارجه، لكنّها ليست محرمة في حدّ نفسها. وهذا كلّه يستدعي من الدول الإسلامية وهيئات ومؤسّسات المجتمع المدني والهيئات الدينية العملَ على توفير مناخات عمل للمرأة وفرصٍ تؤمّن لها وظائف شريفة تستطيع قدر الإمكان معها تجنّب الاختلاط بالرجال، ومن ثم لا يصحّ القول بتحريم عمل المرأة إلا لضرورة قاهرة.

ومن الضروري أن نشير إلى أنّ عمل المرأة وتعلّمها وإن لازم الاختلاط

المرجوح، لكنه لا مانع ـ عند تزاحم المصالح ـ من الدعوة إليه، ومن ثمّ سقوط حتى المرجوحيّة المتقدّمة؛ حفاظاً على العفّة العامة، فأن تتعلّم المرأة الطبابة في طبّ النساء وإن كان يلازم الاختلاط في مرحلة التعليم وغيرها، لكنّه يزاحمه صالحٌ عام أهمّ، وهو ستر النساء في المجتمع عن أن يذهبن ـ حيث لا ضرورة ـ إلى الأطبّاء الرجال، وهكذا عمل المرأة في النقل حيث تكون سائقةً، فإنّ ذلك يسهّل على النساء، وقد يبعث على العفة ورفع الاختلاط، فلابد أن تلحظ مثل هذه الأمور أيضاً، حيث قد يصبح بعض الاختلاط راجحاً لمصالح أهمّ تعود لرفع مفاسد الاختلاط النوعي في المجتمع من جهة أخرى.

٤. إشكالية تأثير عمل المرأة على التنمية وعمل الرجل

يقدّم المعارضون لعمل المرأة مبرّراً جديداً لرفضهم عملها أو لتقييده، من خلال القول بأنّ المرأة تعمل عادةً بأجرٍ أقلّ من الأجر الذي يتقاضاه الرجال، الأمر الذي يؤدّي إلى انتشار البطالة بين الرجال وما لذلك من آثار سلبية على التنمية عموماً. وحتى لو غضضنا الطرف عن مسألة الأجور، فإنّ نفس دخول المرأة ميدان العمل والوظيفة سوف يجعل فرص العمل هذه تذهب من أيدي الرجال، مما يلحق الضرر بهم، ومن الواضح أنّ الشريعة تنهى عن الضرر والأذية.

وهذا الأسلوب في طرح القضية يقوم على مجموعة فرضيات يمكن التوقّف عندها على الشكل التالي:

أولاً: إنه يفترض أنّ الرجل هو الذي يعول الأسرة كلاً لا جزءاً، ومن ثم فخروج المرأة للعمل محض ترفٍ زائد لا حاجة إليه، مع أنّ هذه الذهنية غير صحيحة على إطلاقها، فالنساء العاملات يحتجن في كثير من الحالات وأسرهنّ إلى

هذا العمل، فالمرأة العاملة في مجال الزراعة والأرز أو في مجال السجاد في إيران مثلاً ليس عملها ترفاً، وإنما تشكّل ركناً أساسياً تتمّ الحاجة إليه في هذا النوع من الأعمال، وهكذا في مجال تربية الأطفال وتعليمهم، فإنّ قدرتها تجعل أمر مشاركتها ضرورياً، حيث يكون من الصعب على الرجال التكيّف بليونة مع هذا النوع من الأعمال، وعليه فإطلاق هذا الكلام فيه قدرٌ كبير من المبالغة والتهويل.

ثانياً: لا تقف مسألة الحاجة عند حاجة هذا النوع من الأعمال أو ذاك إلى المرأة بوصفها يداً عاملة أفضل، بل تتعدّى ذلك إلى نفس كون المرأة وأسرتها محتاجتين إلى العمل، ففي الكثير من المجتمعات اليوم ـ ومنها مجتمعاتنا العربية والإسلامية ـ يحتاج الزوج نفسه أو الأب لعمل الزوجة أو البنت لسدّ العجز المالي الذي تعانيه الأسرة أو لتأمين بعض الرفاه المطلوب لها، فقد يكون في العمل هنا تخفيفٌ عن كاهل الرجل بدل أن يظلّ يعاني في تأمين ميزانية الأسرة، فلو عملت البنت وأمّنت قسطاً من نفقاتها لخفّفت عن والدها، وهذا دعمٌ للرجل نفسياً ومادياً، فليس دقيقاً جعل عمل المرأة ـ إلا ما شذّ وندر ـ ترفاً ومزاحمة.

إنّ عمل المرأة يمكن النظر إليه بوصفه ـ كما ذكر بعضهم[1] ـ استثماراً للطاقات بدل صرف وقتها في التراخي والكسل، وهو تلبية لبعض حاجات المجتمع حيث لا يتوفّر العدد الكافي من الرجال أو يكون هذا العمل أليق بالمرأة كالتعليم والتمريض والطبّ النسائي والجراحة النسائية، وهو تعويض عن نقص اليد العاملة عند الرجال نتيجة الحروب أو عندما يفرض الأمر حشدهم على الجبهات، وهو يمكّن المرأة من المساهمة في نفقات أسرتها عند الحاجة أو للتوسعة عليهم، وهو كذلك تمكينٌ لها من المشاركة في أعمال ومؤسّسات العمل الطوعي لخدمة

(١) انظر: شمس الدين، مسائل حرجة في فقه المرأة «حقوق الزوجية»: ١٨٣ ـ ١٨٧.

المجتمع في مجالات الصحّة والثقافة والتربية والتعليم. وقد أدّى تطوّر الاجتماع البشري في العصور الأخيرة إلى ظهور وظائف جديدة وأعمال مستحدثة وحاجات طارئة كان لابد فيها للمرأة من المساهمة، وعدم تعرّض الفقهاء سابقاً في كتبهم لمسألة عمل المرأة لم يكن لعدم شرعيته، بل لعدم تداول الحاجة إليه؛ نظراً لبساطة المجتمع ونمط العيش.

ثالثاً: لم يتضح جلياً ما هي المشكلة الفقهيّة في هذا الموضوع؟! وذلك أننا لو أردنا أن نكون أوفياء لهذه الذهنية في تبرير الحكم بالحرمة أو نحوها لكان معنى ذلك الحكم بحرمة عمل أيّ رجل أراد أن يعمل ولم يكن في حاجة إلى ذلك العمل، إذ يلزم منه الإضرار بغيره، فهل يحكم هؤلاء بحرمة العمل عليه أو تقييد مشروعية عمله بغير هذه الحال؟!

إنّ صدق عنوان الإضرار هنا مشكل؛ لأنّ إثباته أمر متحرّك يختلف من مجتمع لآخر ومن دولة لأخرى، ويحتاج للكثير من المقدمات التمهيدية التي توفّر هنا أو هناك معلومات كافية عن أنّ دخول يد عاملة في مجال عمل ما هل له أضرار وما هي؟ ومن ثم يغدو هذا الأمر حراماً أو واجباً بعنوان ثانوي لا أوّلي.

ولو صحّت هذه الذهنية، لكان من المشكل شرعاً عند عدم الحاجة التقدّم لوظيفة؛ لأنّ ذلك سيفوّت الفرصة على شخص آخر!!

رابعاً: أما بالنسبة لقضية الأجور، فبصرف النظر عن كون التمييز في الأجر قد يكون بنفسه ظلماً للمرأة وبخساً لحقّها ما دام أداؤها مساوياً لأداء الرجل هنا أو هناك، الأمر الذي يستدعي في المرحلة الأولى التنديد بأرباب الأعمال أنفسهم في خلق هذا التمييز، قبل التنديد بالمرأة في إقدامها على العمل... بصرف النظر عن ذلك كلّه، بأيّ وجه نحرّم أن تخفّف المرأة أجرها أو تعمل مخفّضة الأجر؟! مع أنّ

ذلك أمرٌ ممدوح في حدّ نفسه من حيث عرض بضاعة معيّنة ـ وهي هنا المنفعة الشخصية ـ بسعرٍ منخفض، أفهل عرض سلعة عينية أو منفعة في السوق بسعرٍ أرخص أمرٌ حرام بالعنوان الأوّلي حتى نحرّم عمل المرأة لأجل ذلك أو نقيّده ونشرطه؟! كيف وقد ذكر الفقه الإسلامي حرمة أو كراهة ـ على خلاف بين الفقهاء المسلمين ـ بيع الحاضر للبادي، وعُلّل ذلك في كلماتهم بأنّ ذلك يحول دون استفادة سوق البلد من السعر المنخفض الذي يمكن أن يقدّمه البادي لو باشر البيع شخصياً، فبيع الحاضر له تفويت لهذه المصلحة العامّة. كذلك الحال في تحسين الفقهاء ـ فضلاً عن تجويزهم ـ بيع المحاباة الذي يقوم على تساهل البائع «أو المشتري» في السعر بما يجعل هذا البيع بمثابة الحاوي لعقد البيع والهبة، وكذا الأمر في النهي عن الربح على المؤمن وعدم الزيادة في الربح عليه وغير ذلك. أليست النصوص الدينية والفقهية حاثّةً على الزهد في الربح وعدم السعي لرفع الأسعار بما يضرّ بالغير، ومنه جرى تحريم الاحتكار كما بحثناه في محلّه؟!

هذا كلّه يعني أنّ تخفيف المرأة أجرها على عملها ليس أمراً مرفوضاً من حيث المبدأ، فلكي نتحفّظ عليه يجب دراسته من زاوية ثانوية وعلى مستوى وجود تأثير له هنا أو هناك سلباً في هذا البلد أو ذاك تبعاً لاختلاف الظروف تمهيداً لإصدار أحكام استثنائية محدودة الزمان والمكان وفقاً لخاصّية الحكم الثانوي عامّة.

إنّ المشكلة الأساسيّة تكمن في النظرة المسبقة لعمل المرأة وأنه أمرٌ مرفوض لا حاجة إليه، لهذا ينظر إليه من حيث جمع كلّ عناصر الفساد فيه دون نظرٍ إلى العناصر الإيجابية المتوفّرة.

٥. إشكالية الخروج من المنزل

يرى الرافضون لعمل المرأة أنّ عملها محظورٌ أو مرجوح؛ لأنّ فيه خروجاً لها من

المنزل، والمرأة لابدّ وأن تبقى في المنزل ولا تخرج منه إلا بإذن زوجها أو وليّها، ومن ثم فعمل المرأة يعارض ـ من إحدى الجهات ـ حكماً شرعياً آخر.

وهذه الدعوى يمكن حلّها إلى دعويين: إحداهما مطلقة وفي ذاتها وهي الحكم بحرمة أو مرجوحية خروج المرأة من المنزل في حدّ ذاته، سواء أذن الرجل أم لم يأذن، وثانيهما مقيّدة، وهي الحكم بحرمة خروجها دون إذن زوجها أو وليّها، فلو أذن لم يكن خروجها حراماً.

أما الدعوى الأولى ـ وهي حرمة الخروج أو مرجوحيّته في ذاته ولو مع إذن الولي وعدم وقوع محذور آخر ولو مثل الاختلاط ـ فقد يستدلّ لها بعدّة أمور:

١ ـ نصوص النهي عن الاختلاط والخلوة التي تقدّمت آنفاً، فإنّ الخروج لازمه ذلك.

والجواب: إنّ بين الاختلاط والخروج من المنزل نسبة العموم والخصوص من وجه، فقد يجتمعان ـ وهو كثير ـ وقد يكون اختلاطٌ في المنزل بلا خروج، كما لو جاء الأجنبي إلى البيت، وقد يكون خروجٌ ولا اختلاط، كما هو واضح، ومجرّد أنّ الطريق جمعت بين الرجل والمرأة لا يعلم كونه مشمولاً لأدلّة مرجوحية الاختلاط؛ لأنّ ما دلّ على موضوع صلاة الجمعة والعيدين أخصّ مطلقاً بنفسه وكما تقدّم. وكذا روايات المزاحمة والمدافعة في الطريق، وبطريق أوضح روايات الخلوة بالأجنبية، أما آية الحجاب فتدلّ على أنّه في مقام التعامل يفترض ضرب الحجاب وهذا مغاير لمقام عدم التعامل، كأن يجمعهما الطريق مثلاً، على أنه لو كان الاختلاط يتحقّق كثيراً مع الخروج فلا يعني ذلك مرجوحيّة الخروج في ذاته، بل المرجوح هو الاختلاط، فلا يصحّ جعل الخروج من المنزل إشكاليةً إضافية في بحثنا هنا.

٢ ـ نصوص حبس المرأة وأنها عيّ وعورة، وهي أقرب دلالةً إلى رفض أصل

الخروج من المنزل والحثّ على البقاء فيه، لكنّنا أسلفنا البحث فيها، وتوصّلنا فيما تقدّم إلى أنّها غير تامّة فيما يبدو لنا.

بل لو كان أصل خروج المرأة من المنزل حراماً لأدّى ذلك إلى سماعنا أخباراً كثيرة في التنديد بخروجهنّ طيلة الفترة النبوية والقرون الثلاثة الهجرية الأولى، مع أننا لا نجد شيئاً يُذكر يحكي عن هذا الموضوع حتى في حقّ نساء النبيﷺ كما تقدّم، فالعمل المتشرّعي مع عدم النهي المتناسب شاهدٌ على عدم الحرمة.

٣ ـ آية القرن في البيوت، من حيث صراحتها في الموضوع، وقد أسلفنا التعليق على الاستدلال بهذه الآية الكريمة، بل لو شملت غير نساء النبيﷺ وكانت بمعنى أصل الخروج والمفروض دلالتها على الإلزام، لنافت السيرة الإسلامية، ولاقتضى ذلك حديث النبي وأهل بيته وصحابته وفقهاء المسلمين الأوائل، مع أنّنا لا نجد النصوص تتحدّث عن هذا الأمر إلا نادراً، بل لقد لاحظنا أنّ بعض النصوص يربط الموضوع بأمر آخر، مثل مدافعة الرجال مع أنّ أصل الخروج لو كان حراماً لناسب التعليل بأمر ذاتي لا عرضي.

كما أنّه لو كان هناك حكم تحريمي بخروج المرأة لوقع ابتلاء عظيم؛ لأنّه يؤدّي إلى تغيّر نظام الحياة الاجتماعيّة في المجتمع المدني في العصر النبوي، ولسألت النساء عن هذا الأمر، ولوقعن في بعض الإحراجات مما يقتضي طرح مشاكلهنّ.. مع أنّه لم يصلنا شيء حول ذلك، وهذا كلّه شاهد على أنّه لا يوجد في الكتاب والسنّة دليلٌ معتمد يحرّم خروج المرأة من المنزل في ذاته، ولو وجد لكانت مجرّد أخبار آحادية قليلة جداً، الأمر الذي لا يعطي اطمئناناً بصدورها.

وبناءً عليه، فالقول بأصل حرمة خروج المرأة من منزلها ضعيف جداً، ولهذا لا نجد له أيّ صدى يُذكر في فتاوى الفقهاء المسلمين.

وأما الدعوى الثانية ـ وهي شرط خروجها بإذن الزوج أو الوليّ ـ فهي لا تفيد حرمة عمل المرأة، إذ لو رضي الزوج وأذِن كان عملها جائزاً، فهي تماماً كنصوص الستر والعفاف، لا تفيد حرمة عمل المرأة بقدر ما تفيد وجوب ستر جسدها في العمل وخارجه، فالخروج هنا ـ للعمل وغيره ـ يغدو مشروطاً بإذن الزوج، فمع تحقّقه لا إشكال فيه، فلو صارت ثقافة المجتمع على رضا الأزواج بالخروج للعمل لم يكن في العمل بأس، والخطابات في هذا الموضوع ليست موجّهةً للرجل في أن لا يأذن وإنما في أخذ إذنه شرطاً كما هو واضح.

بل لو أردنا التدقيق هنا ما أمكن القول بحرمة العمل ولو لم يأذن الزوج؛ إذ مضافاً إلى إمكان إنجاز بعض الأعمال في المنزل، ومضافاً إلى إمكانية أن لا يكون للمرأة وليّ من زوج أو أب أو جدّ (ولا دليل على أنّ حالها حال القاصرين حتى تُجعل الولاية بعد وفاة هؤلاء الثلاثة لمثل الحاكم الشرعي أو عدول المؤمنين)، لا يعني تحريم خروجها بدون إذن الزوج تحريماً لعملها بما هو عمل كما هو واضح، فحيثيّة التحريم هي الخروج والكون خارج المنزل حيث لا إذن، لا طبيعة العمل الذي تفعله حال الخروج، فإنّ الحرمة لا تسري إليه بعنوانه، فلو شربت الماء حال الخروج فلا يقال بحرمة شرب الماء بعنوان كونه شرباً للماء، بل الحرمة تكون لنفس الخروج كما هو واضح، ومن ثم لا معنى لصبّ فتوى التحريم على العمل بل على الخروج، فضلاً عن أن نقول بفساد المعاملة التي تجريها، وتفصيله مبنيٌّ على مباحث أصولية تتصل باجتماع الأمر والنهي ومسألة الضدّ، فليراجع في محلّه.

هل خروج المرأة مشروطٌ بالإذن حقّاً؟

لو تجاوزنا ما تقدّم كلّه، فلابدّ أن ننظر: هل حقاً خروج المرأة من منزل زوجها

أو والدها مشروطٌ بالإذن أم لا مع فرض كونها بالغةً عاقلةً راشدة؟ وما هي حدود حقّ المساكنة وحقيقته؟ هل يعني البقاء في البيت ما لم يأذن الرجل بالخروج أم أنّ المطلوب فيه هو صدق عنوان كونها مقيمةً في البيت لا تاركةً له ولا معرضةً عنه، بحيث يقال عرفاً: إنه محل إقامتها وسكنها، الأمر الذي لا ينافي خروجها؟

وللجواب عن هذه الأسئلة، لابدّ من البحث هنا في مرحلتين: إحداهما في إذن الزوج بالنسبة للزوجة، وثانيها في إذن الأب أو الجدّ وأمثالهما بالنسبة للبنت أو الأخت أو..

المرحلة الأولى: في اشتراط خروج الزوجة بإذن الزوج

لا إشكال بين الفقهاء المسلمين فيما يبدو أنّه لو كان خروج المرأة من منزل زوجها منافياً لحقّه في الاستمتاع لم يجز لها ذلك وكان خروجها حراماً، حتى عبّر بعض الفقهاء المعاصرين عن وضوح هذا الحكم بقوله: «بحيث لا يحتاج إلى الاستدلال والقيل والقال»[1]، ولم يشر الفقهاء عادةً ـ مع الأسف ـ إلى خروج الزوج المنافي لحقوق الزوجية بوصفه أمراً محرّماً، بل عرف بينهم أنّ سفره أكثر من أربعة أشهر ـ وهي المدّة القصوى لبُعده جنسياً عن زوجته ـ جائز ولو لم يكن السفر ضرورياً أو واجباً، مما يعني أنّ حقّها الجنسي مربوط بعدم سفره، فلو سافر فلا حقّ لها.

وبصرف النظر عن النصوص الخاصّة الآتية، يصعب القول بحرمة الخروج حتى لو نافى حقّ الاستمتاع أو غيره؛ لأنّ ما وقعت فيه من الحرام ليس هو الخروج، بل عدم التمكين الذي لازمه الخروج على أرض الواقع، فهذا كما لو

(١) القمّي، مباني منهاج الصالحين ١٠: ٣١٧.

امتنعت من التمكين لانشغالها بقراءة القرآن فإنه لا تكون قراءة القرآن هنا محرّمة، بل المحرّم هو عدم التمكين والتمرّد على الزوج في ذلك، وإن لازم هذا الامتناع على أرض الواقع فعلاً آخر كخروجها أو غيره، فإذا بني في علم الأصول على حرمة ذلك كان به وإلا فلا.

أما لو لم ينافِ حقّه في الاستمتاع، فالمعروف بينهم هو حرمة الخروج أيضاً[١]، لكنّ بعضهم شاد هذا الحكم على الاحتياط الوجوبي[٢].

وعلى أية حال، فحاصل ما استدلّ به الفقهاء المسلمون هنا من نصوص خاصّة ـ بعد غضّ الطرف عن الإجماع المدّعى؛ لوضوح مدركيّته ـ هو ما يلي:

١ ـ **خبر ابن عمر**، قال: قال رسول اللهﷺ: «إذا استأذنكم نساؤكم إلى المساجد فأذنوا لهنّ»[٣]، وفي بعض صيغ هذا الحديث إضافة «بالليل» بعد كلمة «المساجد»[٤]. وذلك أنّ الأمر هنا متوجّه إلى الأزواج بالإذن والخطاب لهم فيكون مبنياً على أمر مفروغ منه في المرحلة السابقة، ألا وهو إذن الزوج في خروج المرأة[٥].

لكن وبصرف النظر عن مدى صحّة هذا الحديث من الناحية الصدورية، لا يمكن أن نأخذ منه مثل هذا الاستنتاج؛ لأنّ غاية ما يفيد أنّ النساء ما كنّ يخرجن إلا بإذن، وهذا كافٍ في تبرير توجيه الخطاب إلى الرجال، ولكن لعلّ ذلك كان قائماً

(١) انظر: الكلبايكاني، إرشاد السائل: ١٠٥؛ وزين الدين، كلمة التقوى ٧: ١٥٠ ـ ١٥١؛ والخامنئي، منتخب الأحكام: ٢٤٧.

(٢) راجع: الخوئي:، منهاج الصالحين ٢: ٢٨٩؛ والتبريزي، صراط النجاة ٢: ٥٣٦.

(٣) مسند أحمد ٢: ٥٧، ١٤٣، ١٥٦؛ وصحيح مسلم ٢: ٣٣؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٣: ١٣٢.

(٤) انظر: صحيح البخاري ١: ٢١٠.

(٥) راجع: الشوكاني، نيل الأوطار ٣: ١٦٠؛ وابن حجر، فتح الباري ٢: ٢٨٨.

على العرف، أو كان قائماً على الشرط الضمني، فقد كان متعارفاً ـ لا أمراً دينياً بالضرورة ـ أن لا تخرج النساء إلا بإذن الأزواج، وهذا العرف تمّت المواضعة عليه ورضت به الزوجات ضمناً، وليس منسوباً بالضرورة إلى الدين، فأراد الرسولﷺ أن يُفهم الرجال أنّ عليهم الإذن لزوجاتهم في الخروج إلى المساجد، فلا ضرورة تفرض دينية هذا العرف في المرحلة السابقة حتى يجعل دليلاً هنا، أو لو كان دينيّاً فمرجعيّته هي الشرط الضمني الذي لم يحتج النبي لإبرازه لكونه من القرينة المتصلة اللبيّة بعد مركوزيّته العرفيّة.

يضاف إلى ذلك أنّه لو سلّمنا فهذا يدلّ على عدم جواز خروج المرأة إلى الأماكن التي هي في معرض الاختلاط لا مطلقاً، فلعلّ هذا هو الحكم المسبق الذي انبنى عليه هذا الحديث النبوي، بل إضافة كلمة «الليل» تمنحنا المزيد من التقييد هنا.

والجدير ذكره أنّ هذا الحديث دالّ على جواز خروج المرأة إلى المساجد، بل الترغيب في ذلك بحثّ الزوج على الإذن، ومن ثمّ فهو يناقض بنفسه القولَ بحرمة الخروج في نفسه أو حرمة مطلق الاختلاط في الطرقات والأماكن العامّة.

وقفة مع الحديث النبوي الناهي عن زيارة المرأة والدها ولو مات

٢ ـ خبر المرأة التي نهاها الرسولﷺ عن الخروج من بيتها رغم وفاة والدها، وقد ورد هذا الخبر في مصادر الشيعة والسنّة، ففي خبر عبد الله بن سنان، عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: «إنّ رجلاً من الأنصار على عهد رسول اللهﷺ خرج في بعض حوائجه فعهد إلى امرأته عهداً ألا تخرج من بيتها حتى يقدم. قال: وإنّ أباها مرض، فبعثت المرأة إلى النبيﷺ فقالت: إنّ زوجي خرج وعهد إليّ أن لا أخرج من بيتي حتى يقدم، وإنّ أبي قد مرض، فتأمرني أن أعوده؟ فقال رسول اللهﷺ: لا،

اجلسي في بيتك وأطيعي زوجك، قال: فثقل، فأرسلت إليه ثانياً بذلك، فقالت: فتأمرني أن أعوده؟ فقال: اجلسي في بيتك وأطيعي زوجك، قال: فمات أبوها، فبعثت إليه: إن أبي قد مات، فتأمرني أن أصلّي عليه؟ فقال: لا، اجلسي في بيتك وأطيعي زوجك. قال: فدفن الرجل، فبعث إليها رسول اللهﷺ: إنّ الله قد غفر لك ولأبيك بطاعتك لزوجك»[١].

وقد نقل هذا الخبر ابن قدامة في المغني وغيره عن ابن بطّة في أحكام النساء[٢]، لكن لم يرد ذكر سندٍ صحيح له فيما نعلم في مصادر أهل السنّة، وقد نُقل في زوائد ابن الحارث وغيره[٣] بسند ضعيف جداً بيوسف بن عطية المجمع على ضعفه[٤]، كما جاء في بعض المصادر الأخرى[٥]، أما في مصادر الإمامية فإنّ طريق الكليني ضعيف بعبد الله بن القاسم الحضرمي، حيث هو رجل ضعيف متهم، لكنّ الظاهر صحّة الطريق الثاني للحديث نفسه في «الفقيه» للصدوق، من هنا يمكن اعتبار هذا الحديث صحيح السند، خلافاً للعلامة فضل الله الذي رغم إشارته إلى وجود طريقٍ للصدوق، ركّز على ضعف الحديث سنداً، مستدلاً بضعف الحضرمي، دون تعليق على سند الصدوق[٦].

(١) الكافي ٥: ٥١٣؛ ودعائم الإسلام ٢: ٢١٥ ـ ٢١٦؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٤١ ـ ٤٤٢؛ والراوندي، النوادر: ٢٠٠.

(٢) ابن قدامة، المغني ٨: ١٢٩؛ والبهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع ٥: ٢٢٤.

(٣) انظر: الهيثمي، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث: ١٦٠ ـ ١٦١؛ وابن عدي، الكامل ٧: ١٥٣؛ ومنتخب مسند عبد بن حميد: ٤٠٤.

(٤) راجع: الذهبي، ميزان الاعتدال ٤: ٤٦٨ ـ ٤٧٠.

(٥) انظر: السيوطي، الدرّ المنثور ٢: ١٥٤.

(٦) انظر: محمد حسين فضل الله، كتاب النكاح ١: ٣٩ (الهامش رقم: ٢)، ٤١، بقلم: جعفر

وهذا الحديث ـ كما هو واضح ـ مطلقٌ لا ربط له بخصوص حالة منافاة حقّ الرجل في الاستمتاع، فيؤخذ بإطلاقه كما ذكره بعضهم[١].

ولكن ربما يمكن أن يناقش في الاستدلال بهذا الحديث المعروف:

أولاً: ما أشار إليه العلامة فضل الله، من أنّ هذا الخبر مقيّد بحالة وجود عهد مسبق عهده الزوج إلى زوجته، وربما يكون هذا العهد لحاجة خاصّة لحراسة ماله أو رعاية أولاده، أو ربما تكون الحاجة التي خرج الزوج إليها ليست طويلةً فيكون خروج الزوجة في هذه الحال منافياً لحقّه الجنسي، حيث قد يرجع في أيّ وقت فلا يجد زوجته في البيت، والمرأة يجب عليها أن تكون جاهزةً عندما يكون الأمر في معرض حاجة الزوج لا في خصوص حالة العلم بحاجته. هذا كلّه فضلاً عن أنّ الحديث يفيد طاعة الزوجة لزوجها لا استحباب حبس الزوجة من جهة الزوج[٢].

وهذه الملاحظة في محلّها، فإنّ الحديث يفرض مسبقاً وجود عهد، خلافاً لما ذكره الشيخ شمس الدين من أنّ النهي هنا جاء من النبي لا من الزوج[٣]، فإنّ هذا خلاف فرض إطلاق العهد بين الزوجين بعدم الخروج والمصرّح به في الحديث، من هنا يمكن القول بأنّ هذا الحديث دليلٌ على عدم جواز الخروج بعد المنع لا عدم جوازه إلا بإذن، كما هو مقتضى الفرض الذي نحن فيه، فضلاً عن عدم دلالة الحديث على حكم موجّه إلى الزوج؛ لكنّ هذا على أية حال يفيد في دائرة معيّنة، أما ربط القضية بالحقّ الجنسي فهو مجرّد احتمال، فلو كان الأمر مرتبطاً بذلك لكان من

الشاخوري.

(١) راجع: البحراني، الحدائق الناضرة ٣١: ١٨٤.

(٢) انظر: فضل الله، كتاب النكاح ١: ٤١.

(٣) مسائل حرجة في فقه المرأة «حقوق الزوجية»: ٩٣.

المناسب أن يسأل الرسول صلى الله عليه وآله عن مكان والدها والمدّة التي ستقضيها وعن سفر زوجها ومتى وقع ومتى يتوقع مجيئه؟ إلى غير ذلك من الحالات، مع ذلك لم نلحظ في الرواية رغم تكرّر السؤال والجواب أيّ أثر لمثل هذه التفاصيل ممّا يوحي بالإطلاق، اللهم إلا إذا قيل بأنّ ترك الاستفصال لا يفيد الإطلاق عند احتمال معرفة السائل بالقيد، ونفرض احتماله هنا، وإن كان بعيداً.

ثانياً: ما ذكره العلامة فضل الله والشيخ شمس الدين أيضاً، وخلاصته أنّ مثل هذا الحديث ينافي الروح القرآنية، فإنّ القرآن قد أمر بمعاشرة المرأة بالمعروف وإمساكها بالمعروف وعدم إمساكها للإضرار بها، ومن الواضح أنّ حبس الرجل لزوجته بطريقة صلفة ومنعها حتى عن الخروج لزيارة أرحامها ظلمٌ وليس بمعروف، فلو حبس المرأة كذلك فقد منعها من حقها الطبيعي في الحياة أن تعيش في علاقاتها الأسرية حياةً سليمة، ويصدق عرفاً أنّه قد أضرّ بها، والعناوين القرآنية المتقدّمة آبية عن التخصيص كما هو واضح، والقول بأنّ المرأة قد أقدمت بالزواج على هذا الوضع غير صحيح؛ فإنّ الزواج في العرف العقلائي العام إقدام على حقّ الاستمتاع وتأمين حقوق الزوج والأسرة، أما الحبس في البيت من لحظة دخولها المنزل وحتى الموت فهذا ما لا يفهمه عرفٌ ولا سيرة[1].

ويمكن تتميم هذا الكلام، لكنّه لا يفيد ما يريده العلامة فضل الله؛ إذ أقصى ما فيه أنّه يمنع عن حبس المرأة بما يكون إضراراً بها أو قتلاً لشخصيّتها كالحبس المؤبّد أو شبهه، فهو يمنع عن المظاهر غير العقلانية في الحبس لا عن مطلق الترخيص للزوج في الحبس، فتكون النصوص القرآنية مقيّدةً ـ على أبعد تقدير ـ لإطلاقات

(١) فضل الله، كتاب النكاح ١: ٤٢ ـ ٤٥؛ وشمس الدين، مسائل حرجة في فقه المرأة (حقوق الزوجيّة): ٩٣.

نصوص الحبس أو منعها من الخروج بغير إذن زوجها أو مع منعه، لا أنها نافية لها من الأساس بحجّة معارضتها للكتاب الكريم.

نعم، ورغم أنّ إشكال العلامة فضل الله كان عاماً هنا، إلا أنه يمكن توجيهه إلى خصوص الحديث الذي نحن فيه؛ فإنّ مقتضى هذا الحديث أنّ منع الرجل كان شاملاً للحالة التي عرضت المرأة، وهي مرض والدها، مع أنّ المنع في هذه الحال إضرارٌ عرفاً، لاسيّما بالنسبة للمرأة التي تعيش العاطفة تجاه والديها، فهل يعقل أن تمنع بنتٌ من عيادة والدها رغم أنّ المرض قد ثقل عليه وجعله على شُرُف الموت؟ بل تمنع حتى من المشاركة في مراسم دفنه بعد وفاته؟ وهل هذا من المعاشرة بالمعروف وعدم الإضرار؟! لاسيّما وأنه على رواية «زوائد الحارث» فإنّ النبي هو الذي صلّى على والدها مما يوحي بأنه كان في مكان قريب إليه، إلا إذا كانت هي خارج المدينة المنوّرة، بل في بعض النصوص في المصادر السنّية أنّ والدها كان في نفس الدار في الأسفل.

وعليه، فلو قبل شخص بهذه المقاربة أمكنه الدغدغة في صدقية الحديث المذكور أو تأويله بأنه حالة خاصة، وإلا كان إشكال العلامتين فضل الله وشمس الدين مقيّداً للإطلاقات لا نافياً لأصل النصوص.

ثالثاً: إنّ غاية ما يدلّ عليه هذا الحديث أنّ هذه المرأة قد وجّهت للرسول سؤالاً حول أنه هل يأمرها بعيادة والدها أو الصلاة عليه أم لا؟ وأنّ الرسول أخبرها بأنه لا يأمرها، وفي المقابل يطلب منها البقاء في البيت وطاعة الزوج، وهذا السياق يفهم منه أرجحيّة البقاء في البيت على الخروج لا اللزوم؛ لأنّ المفروض أنّ الخروج كان واجباً بالأصل صلةً للرحم، فلما ذكرت له أنها هل تظلّ مطالبةً به أجابها بالعدم، وأنه يمكنها البقاء وإطاعة الزوج، بل يكون أمراً راجحاً، فلا يدلّ الحديث على

وجوب البقاء، بل على حسنه وإسقاط هذه الحال لوجوب صلة الرحم.

وهذا الكلام لا بأس به إذا فهمنا أنها لم تكن بصدد السؤال عن جواز الخروج، بل بصدد السؤال عن وجوب الخروج؛ لأنّ ظاهر سؤالها في الرواية المعتبرة السند هل: «تأمرني»، أي هل يجب عليّ الخروج، أما إذا فسّرنا الحديث بأنها تطلب إجازة الخروج ليكون لها عذرٌ عند زوجها بأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد أمرها، فإنّ الحديث لا يفهم حينئذٍ بالسياق المتقدّم.

رابعاً: إنّ هذا الحديث معارضٌ بخبر صحيح السند، وهو صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ليس للمرأة أمرٌ مع زوجها في عتق، ولا صدقة، ولا تدبير، ولا هبة، ولا نذر في مالها إلا بإذن زوجها، إلا في زكاة أو برّ والديها أو صلة قرابتها»[١].

فإنّ ظاهر هذا الحديث أنّ قضايا الزكاة وصلة الرحم والبرّ بالوالدين يكون للمرأة فيها أمرٌ، فلا تحتاج إلى إذن الزوج، بقرينة المقابلة مع النذر في مالها، فكيف يمكن أن تنسجم هذه الرواية مع الحديث المتقدّم الذي لم يجعل لها أمراً في صلة والدها الذي توفي؟! وبعد وقوع المعارضة عرفاً بين هذين الخبرين يرجع إلى أصالة عدم اشتراط الإذن كما هو واضح.

ويمكن الجواب بأنّ الخبرين غير متعارضين؛ لأنّ هذا في الإذن وذاك في المنع كما تقدّم، كما أنّ صيغة هذا الحديث في تهذيب الأحكام[٢] تعطف الزكاة وما بعدها على النذر في مالها فتكون مشروطةً بالإذن، لكنّ التهذيب لا يعتمد عليه من هذه النواحي؛ نظراً لكثرة التصحيف الذي فيه، فنظل مع الكافي والفقيه الذي روى

---

(١) الكافي ٥: ٥١٤؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ١٧٧، ٤٣٨.

(٢) تهذيب الأحكام ٧: ٤٦٢.

الحديث مرتين أيضاً، بل الطوسي في التهذيب في موضع آخر رواه مثل غيره من الكتب[١]. نعم، هذا الخبر غريب من حيث منعه المرأة من التصرّف بمالها إلا بإذن زوجها، إلا إذا التزم التفكيك في مقاطع الخبر[٢].

خامساً: لعلّ الجواب الأفضل على هذا الحديث ـ لو غضضنا الطرف عن مناقشته بمخالفة روح القرآن ـ هو أنّه قد عهد إليها عهداً وأنّها ملزمة بهذا العهد، لكن لا يفيد أنّ اللزوم المذكور ثابت بالعنوان الأوّلي؛ إذ لعلّه من ضمن الأعراف التي تخلق شرطاً ضمنيّاً في العقد آنذاك، ومعه فلا يحرز من هذه الحالة الخاصّة تقعيد عام.

وأما ما ذكره الشيخ شمس الدين من أنّ النهي النبوي جاء لخصوصيات يعرفها الرسولﷺ حول وضع هذه المرأة[٣]، فهذا لا شاهد له من الحديث وإلا أدخلنا الخصوصيات في كلّ نص، ما لم يقصد شيئاً ممّا ذكرناه سابقاً.

والنتيجة أنّ هذا الحديث يصعب الاعتماد عليه في الخروج بحكم فقهي عام.

٣ ـ خبر عبد الله بن عمر، أنه سئل رسول اللهﷺ عن حقّ الرجل على زوجته؟ فقال كلاماً منه أن «لا تخرج من بيتها إلا بإذنه، فإن فعلت لعنتها ملائكة الله وملائكة الرحمة وملائكة العذاب حتى ترجع إلى بيتها أو تتوب»، قيل: يا رسول الله، وإن ظلمها؟ قال: «وإن ظلمها..»[٤].

---

(١) المصدر نفسه ٨: ٢٥٧.

(٢) انظر: اليزدي، العروة الوثقى ٤: ٤٩٢؛ ومحمد إسحاق الفيّاض، تعاليق مبسوطة ٨: ٢٦٦؛ والروحاني، فقه الصادق ٩: ٢٨٠.

(٣) شمس الدين، مسائل حرجة في فقه المرأة «حقوق الزوجية»: ٩٣.

(٤) ابن حزم، المحلّى ١٠: ٣٣٢؛ وابن عبد البر، التمهيد ١: ٢٣١؛ وابن حبّان، كتاب

وهذا الحديث ظاهر في سرد الحقوق، وهو يشرط الإذن في الخروج، فتكون دلالته جيّدة، ومن ثمّ لا يصحّ ما أورده عليه ابن حزم الأندلسي من أنّ فيه إباحةً للظلم[1]؛ لأنّ الحديث لا يبيح ظلم الرجل لزوجته وإنما يُلزمها بالطاعة ولو مع ظلمه. نعم، إذا قصد أنّ طاعته وهو ظالم إقرار له على الظلم أمكن، لكنه غير واضح في مثل حالنا.

فالصحيح في مناقشة هذا الحديث أنّه ضعيف السند بليث بن أبي سليم المضعّف المتهم، حتى أنّ ابن حبّان المعروف بتوثيقاته ذكره في كتاب المجروحين[2].

٤ ـ **خبر السكوني**، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أيّ امرأة خرجت من بيتها بغير إذن زوجها فلا نفقة لها حتى ترجع»[3].

وهذا الحديث يفيد تحقّق عنوان النشوز الموجب في الفقه لسقوط حقّ النفقة.

ويناقش أولاً: إنه ـ بصرف النظر عن الملاحظة العامّة القادمة ـ ضعيف السند بالسكوني الذي لم تثبت وثاقته عندي، وبالنوفلي أيضاً في بعض الطرق، فضلاً عن الإرسال في بعض المصادر.

ثانياً: قد يقال أيضاً بأنّ غاية ما يدلّ عليه هو الحكم الوضعي، أي سقوط النفقة عنها بذلك، وهذا لا يثبت حكماً تكليفياً إلا بضمّ دعوى الإجماع على الملازمة بين سقوط النفقة وتضييع حقّ واجب، أو دعوى أنّ الفهم العقلائي يفرض هنا وجود

المجروحين ٢: ٢٣٢.

(١) المحلّى ١٠: ٣٣٢.

(٢) راجع: كتاب المجروحين ٢: ٢٣١ ـ ٢٣٢؛ والمزي، تهذيب الكمال ٢٤: ٢٧٩ ـ ٢٨٨.

(٣) الكافي ٥: ٥١٤؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٣٩؛ وانظر: تهذيب الأحكام ٧: ٣٥٣؛ والسيوطي الجامع الصغير ١: ٤٥٥.

نشوز حيث لا معنى لذلك إلا تضييع الحقوق، ولا نتصوّر حالةً تسقط فيها النفقة مع أدائها كامل الحقوق.

ثالثاً: إنّ سقوط النفقة ظاهر في خروجها مدّة طويلة، وإلا فالخروج لساعتين مثلاً ليس فيه مطالبة بالنفقة حتى تسقط.

وقد يجاب بأنّه لعلّ عقوبتها أنّه تسقط نفقتها حتى تعلن الانقياد لقوانين الزوجية مجدّداً، لكن ما يمنع هذا الجواب هو قيد «حتى ترجع» الظاهر في أنّ السقوط مغيّ بالرجوع، فينصرف عن حالة الخروج الجزئي لساعات قليلة مثلاً.

٥ ـ خبر عليّ بن جعفر، قال: وسألته عن المرأة، ألها أن تخرج بغير إذن زوجها؟ قال: «لا»[١].

وهو ظاهر في شرط إذن الزوج في الخروج من المنزل، لكنّه ضعيف السند؛ لأنّ الطريق إلى كتاب علي بن جعفر هو طريق صاحب الوسائل، وطرق المتأخّرين ـ كما حقّقناه في علم الرجال ـ ليست حقيقية، لهذا لم يصحّ السند إلى هذا الكتاب، فلا تكون هذه الرواية صحيحةً، خلافاً للسيد الخوئي[٢] الذي كان يعتمد في تصحيح كتاب علي بن جعفر على طريق الحرّ العاملي.

٦ ـ صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «جاءت امرأةٌ إلى النبي صلى الله عليه وآله، فقالت: يا رسول الله، ما حقّ الزوج على المرأة؟ فقال لها: أن تطيعه ولا تعصيه، ولا تصدّق من بيته إلا بإذنه، ولا تصوم تطوّعاً إلا بإذنه، ولا تمنعه نفسها وإن كانت على ظهر قتب، ولا تخرج من بيتها إلا بإذنه، وإن خرجت من بيتها بغير إذنه لعنتها ملائكة السماء وملائكة الأرض وملائكة الغضب وملائكة الرحمة حتى

(١) مسائل علي بن جعفر: ١٧٩؛ وقرب الإسناد: ٢٢٦.

(٢) انظر: الخوئي، المعتمد في شرح المناسك ٣: ٩٦.

ترجع إلى بيتها، فقالت: يا رسول الله، من أعظم الناس حقاً على الرجل؟ قال: والده، فقالت: يا رسول الله، من أعظم الناس حقاً على المرأة؟ قال: زوجها، قالت: فما لي عليه من الحقّ مثل ما له عليّ؟ قال: لا، ولا من كلّ مائةٍ واحدة، قال: فقالت: والذي بعثك بالحقّ نبياً لا يملك رقبتي رجل أبداً»[١]. وقريب من هذه الرواية خبر عمرو بن جبير العزرمي[٢] في محلّ الشاهد، وقد ورد مضمون هذا الخبر في مصادر أهل السنّة أيضاً مروياً عن ابن عباس[٣].

والحديث واضح الدلالة على شرط الإذن، لا مانعية المنع فحسب، وأنّ حقّ الزوج عظيمٌ في هذا المجال بحيث لا تتحمّله من النساء إلا بعضهنّ، وهذا التشديد في اللعن شاهدٌ على مدى شدّة التحريم في مسألة الخروج من البيت.

لكنّ هذا الحديث ضعيف السند بطريق أهل السنّة بحسين بن قيس المعروف بحنش، وقد ضعّفه قوم[٤]، كما أنه ضعيف برواية العزرمي به نفسه فهو مجهول الحال، لكنّه صحيح السند بالطريق إلى محمد بن مسلم الطائفي.

وقد يناقش بمعارضته للقرآن الكريم؛ فإنّ ظاهره وجود الفرق العظيم بين ما على المرأة وما لها، وهذا مخالف لكتاب الله العزيز الذي يقول: ﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾ (البقرة: ٢٢٨)، فإنّ مفهوم الدرجة لا يتناسب مع لحن الكلام في هذا الحديث.

إلا أننا شرحنا في بحث آخر[٥] أنّ الاستدلال بهذه الآية الكريمة على تقعيد

---

(١) الكافي ٥: ٥٠٧؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٣٨.

(٢) الكافي ٥: ٥٠٨.

(٣) الهيثمي، مجمع الزوائد ٤: ٣٠٦ ـ ٣٠٧؛ والدرّ المنثور ٢: ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٤) الهيثمي، مجمع الزوائد ٤: ٣٠٧.

(٥) حيدر حب الله، مقال: حقوق الزوجية الجنسية، مجلة فقه أهل البيت، العدد ٢١، ٢٠٠١م.

حكم عام في قضايا الزوج والزوجة غير صحيح؛ لأنّ ضمير ﴿عَلَيْهِنَّ﴾ الوارد فيها راجع للمطلّقات المذكورات مطلع الآية الكريمة، فكأنّ الآية تفيد أنّ المطلقات تتساوى واجباتهنّ وحقوقهنّ ما دمن في فترة العدّة وقبل ردّ الزوج لهنّ، غاية الأمر أنّ للرجل درجة، وهي حقّ الرد أو الترك لانقضاء العدّة.

وقد قلنا هناك بأنّ كلمات المفسّرين ـ باستثناء إشارة سريعة من العلامة الطباطبائي ـ تفيد إرجاع الضمير إلى النساء، لا إلى خصوص المطلقات، ولعلّ المشهور فهموا مطلق الزوجة بملاحظة الردّ السابق على هذا المقطع من الآية، إذ بعد الردّ يصبحن زوجات غير مطلّقات، لكنّه مجرد احتمال، وبهذا يصعب استظهار قانون عام للزوجية من هذه الآية حتى يعارض ما جاء في صحيح محمد بن مسلم، اللهم إلا إذا قيل بعدم معقولية كون المطلّقة الرجعية أفضل حالاً من نفس الزوجة في الحقوق.

وأما القول بأنّ حق شخصٍ على شخص لا يساوق الوجوب، فهو خلاف الظاهر عرفاً، بل خلاف دلالة هذه الرواية التي أعقبت بسلسلة اللعنات على هذه المرأة بما هو ظاهر في الغضب الإلهي العام.

وعليه، فهذا الحديث تام الدلالة والسند، إلا مع استبعاد أفضليّة المطلّقة على الزوجة.

٧ ـ **خبر عبد الملك بن [أبي] عمير**، عن أبي عبد الله، قال: «أربعة لا تقبل لهم صلاة: الإمام الجائر، والرجل يؤمّ القوم وهم له كارهون، والعبد الآبق من مواليه من غير ضرورة، والمرأة تخرج من بيت زوجها بغير إذنه»[1]، حيث قد يفهم من

(١) الصدوق، الخصال: ٢٤٢؛ والواسطي، عيون الحكم والمواعظ: ٧٣؛ وقريب منه خبر

عدم قبول صلاتهم أنّ ذلك كان لمعصيةٍ ارتكبوها، وإلا فلا موجب لعدم قبول الصلاة.

إلا أنّ سند هذا الحديث ضعيفٌ بكلّ من: محمد بن علي ماجيلويه، ومحمد بن علي الكوفي، بل قد يقول شخصٌ بأنّ نفي القبول ليس إلا نفياً لمرتبة عليا فلا يلازم فعل الحرام هنا، إذ لا يتقبّل الله إلا من المتقين، وعدم القبول غير عدم الإجزاء فيمكن تصّور تحقق العدم الأول بفعل مكروهٍ ثبوتاً، وإن كان خلاف ظاهر الحديث عرفاً.

٨ ـ خبر أنس بن محمد أبو مالك وحماد بن عمرو وأنس بن محمد عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه، عن علي بن أبي طالب عليه السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال في وصيته له: «يا علي، ليس على النساء جمعة، ولا جماعة.. ولا تتولّى التزويج، ولا تخرج من بيت زوجها إلا بإذنه، فإن خرجت بغير إذنه لعنها الله وجبرئيل وميكائيل، ولا تعطي من بيت زوجها شيئاً إلا بإذنه، ولا تبيت وزوجها عليها ساخط وإن كان ظالماً لها..»(١).

ودلالة الحديث واضحة في المطلوب، إلا أنّ المشكلة في سنده، فإنّ أنس بن محمد مجهول، وكذلك الحال في حمّاد بن عمرو، وكذا في والد أنس بن محمد، بل طريق الصدوق إلى هذين الرجلين كلّه مجاهيل لا يكاد يسلم أحدٌ منهم، ومعه فيصعب الاعتماد على مثل هذا الحديث.

٩ ـ خبر أبي أمامة، قال: سأل رجل النبي صلى الله عليه وآله، فقال: يا رسول الله، ما حقّ

القاسم بن مخيمرة الوارد في مصنّف ابن أبي شيبة ٣: ٣٩٩، الضعيف سنداً بعبد الرحمن بن يزيد بن جابر «ابن تميم».

(١) الخصال: ٥١١؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٦٤؛ ومكارم الأخلاق: ٤٣٩.

الزوج على المرأة؟ فقال: «لو أنّ امرأةً خرجت من بيتها، ثم رجعت إليه فوجدت زوجها قد تقطّع جذاماً يسيل أنفه، فلحسته بلسانها ما أدّت حقه، وما لامرأة أن تخرج من بيت زوجها، ولا تعطي من بيت زوجها إلا بإذنه»[١].

والرواية شديدة في الموضوع وفي مجمل حقّ الزوج على زوجته، لكنّ المشكلة في سندها، فإنّ فيه عبد النور بن عبد الله الموصوف بأنه كذاب، ولا أقلّ من عدم ثبوت وثاقته[٢]، إلى جانب أنّ ظاهرها حرمة الخروج مطلقاً بناءً على رجوع قيد «إلا بإذنه» إلى الجملة الأخيرة فقط، وقد علّقنا عليه سابقاً.

هذا هو مهم الأحاديث في مصادر المسلمين في مسألة منع المرأة من الخروج دون إذن زوجها، وقد ظهر:

أ ـ أنّ التام منها سنداً هو الخبر الثاني، لو غضضنا الطرف عن إشكالية معارضته للقرآن الكريم، والخبر السادس (صحيحة محمد بن مسلم)، فهناك خبران صحيحان سنداً.

ب ـ وأما التام دلالةً، فهو ـ على أبعد تقدير ـ الخبر الثالث (خبر عبد الله بن عمر)، والخامس (خبر علي بن جعفر)، والسادس (صحيحة محمد بن مسلم)، والسابع (خبر عبد الملك بن أبي عمير)، والثامن (خبر أنس بن محمد) والتاسع (خبر أبي أمامة).

ج ـ وأما التام دلالةً وسنداً، فليس سوى خبر واحد هو صحيح محمد بن مسلم

(١) مجمع الزوائد ٤: ٣٠٧؛ والطبراني، المعجم الكبير ٨: ٢٥٩؛ والمتقي الهندي، كنز العمال ١٦: ٣٣٨.

(٢) انظر: مجمع الزوائد ٤: ٣٠٧؛ وضعفاء العقيلي ٣: ١١٤؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٥: ١٥٠؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١٢: ٣٩؛ وميزان الاعتدال ٢: ٦٧١.

الطائفي (رقم ٦)، يؤيده خمسة أخبار ضعيفة السند، فإذا بني على حجية خبر الثقة كان المتعيّن هو الحكم بحرمة خروجها بغير إذن زوجها، وإن بني على حجيّة الخبر المطمأنّ بصدوره ـ كما حقّقناه في محلّه بالتفصيل في كتابنا «حجيّة الحديث» ـ أشكل تحصيل الاطمئنان بهذا القدر القليل من الأخبار، لاسيّما وأنّ الأخبار الضعيفة سنداً والمؤيِّدة لخبر محمد بن مسلم لم ترد في مصادر الحديث الأولى عند المسلمين، باستثناء خبر أنس بن محمد الوارد في أحد الكتب الأربعة عند الإمامية، وهو كتاب (الفقيه)، ولاسيّما مع عدم وجود أيّ إشارة قرآنية للموضوع.

يضاف إلى ذلك كلّه، إشكاليّة إضافيّة تبطؤ عادةً من سرعة اليقين بالصدور في مثل هذه النصوص، بناء على اعتبار اليقين العادي في حجيّتها، وهو أنّ رواتها رجال، فتجمعهم مصلحة واحدة ذات حضور في الحياة اليومية تجاه النساء، وهذه نقطة سبق أن تعرّضنا إليها في دراسة أخرى تتصل بتقليد المرأة، فلتراجع.

مرجعيّة أحكام المطلقة الرجعيّة في فقه العلاقات الزوجيّة، وقفة تأمّل وتحليل

قد يقال: إنّ قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا العِدَّةَ وَاتَّقُوا اللهَ رَبَّكُمْ لا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلا يَخْرُجْنَ إِلا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللهِ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لا تَدْرِي لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً**﴾ (الطلاق: ١)، دالّ على أنّ الزوجة لا تخرج من البيت، بل لا يجوز للزوج إخراجها من البيت، وأنّ التركيز على المطلّقة هنا لدفع وهم أنّه قد طلّقها إذاً فلا تجري في حقّها أحكام الزوجية، فيجوز لها الخروج، فأراد المشرّع أن يبيّن أنّ المطلقة الرجعية هي في العدّة زوجةٌ تترتّب عليها أحكامها، فبيّن حكم خروج الزوجة مطلقاً ولو في سياق بيانه حكمَ خروج المطلّقة.

وهذا الكلام لو تمّ أوجب على الزوج حبس الزوجة، وحرّم على الزوجة الخروج من منزل زوجها أبداً.

لكنّ الاستدلال بأحكام المطلّقة هنا بعيدٌ جداً، فلا تؤخذ في ذاتها ولا بوصفها مصحّحاً للنصوص المتقدّمة؛ وذلك:

أولاً: إنه من المحتمل جدّاً أنّ الحكم خاصٌّ بالمطلّقة؛ وذلك أنّ الهدف هو بقاءها في البيت لعلّه يحصل بذلك تآلفُ القلوب عندما تظلّ تحت ناظري زوجها فيعيدها إلى عش الزوجية، ولا يحرز أنّ الخصوصية هنا منتفية بعد تعلّق مجمل الأحكام والخطابات في الآية وما بعدها من سورة الطلاق بأحكام المطلقات، بل لعلّ في الآية الكريمة شاهداً على ما ندّعي، وهو ذيلها: ﴿**لا تَدْرِي لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً**﴾، إذ قد يكون ذلك شاهداً على أنّ هذا الذي حكمناه من تشريع العدّة وعدم الخروج والإخراج منفتحٌ على احتمال أنّ الله يحدث بعد ذلك أمراً فتعود العلاقة الزوجية إلى مجاريها الطبيعية، وهذا الفهم لذيل الآية وجدنا الكثير ممّن مال إليه أيضاً من المفسرين[1]، بما يشهد على ما نقول ويؤيّد.

ثانياً: لو كانت هذه الآية دالّةً على هذا الأمر، لحدث تحوّل جذري في نظام الحياة الاجتماعية العامة في المجتمع الإسلامي في العصر النبوي؛ لأنّ هذا معناه حبس الزوجات وانحباسهنّ في البيوت، فكيف تفسّر ظاهرة خروج النساء في العصر النبوي، بل مع النبي نفسه أيضاً وبكثرة دون أن نسمع أسئلة واستفهامات حول هذا الموضوع حتى في العصور اللاحقة في زمن الصحابة وأهل البيت؟!

ثالثاً: لا ربط لهذه الآية وأحكام المطلّقة بمسألة إذن الزوج التي نتعرّض لها هنا؛

---

(١) راجع ـ على سبيل المثال ـ: الطبرسي، مجمع البيان ١٠: ٤٠؛ والطباطبائي، الميزان ١٩: ٣١٤؛ والطبري، جامع البيان ٢٨: ١٧٢ ـ ١٧٣؛ والرازي، التفسير الكبير ٣٠: ٣٣.

لأنّ النصوص هنا تجيز لها الخروج بإذن الزوج، وظاهره جواز أن يأذن الزوج، فيما أحكام المطلّقة تحرّم الخروج والإخراج، فجهتا البحث في المسألتين مختلفة فليلاحظ، ودعوى تقييد الروايات للآية الشريفة بعيدة هنا.

وعليه فالنصوص الواردة هنا يصعب الاكتفاء بها في مسألة إذن الخروج.

إشكاليّة عامّة في فهم نصوص الخروج من البيت، تحفّظ السيد الخوئي

ويوجد هنا إشكال عام يتصل بمجمل نصوص اشتراط الإذن في الخروج، وهو ما فهمه السيد الخوئي منها، إذ ذهب إلى أنّ المراد منها هو خروج المرأة من منزل زوجها خروجاً لا رجوع فيه بنحو يصدق عليها عنوان النشوز، أما الخروج بما لا ينافي حقّ الزوج فليس مشمولاً لنصوص الباب، تماماً كسفرها بلا إذن الزوج[١]، ومن هنا بنى السيد الخوئي في رأيه العلمي على عدم اشتراط الإذن في الخروج، وإن احتاط وجوباً على مستوى الفتوى وفي رسالته العملية[٢]. وقد تابعه في احتياطه الوجوبي هنا بعضُ الفقهاء[٣]، ويظهر من بعضهم الإفتاء بجواز الخروج غير المنافي لحقّ الرجل، وأنّ ذلك مجرّد احتياطٍ استحبابي[٤].

ولو عدنا إلى النصوص المتقدّمة التي قبلنا دلالتها أو احتملناها، فنحن نجد الخبر الثاني غير ظاهر في قضيّة الحقّ الجنسي كما علّقنا هناك، وأما الخبر الثالث فهو مطلق وليست فيه قرينة على هذا المعنى الخاص للنشوز، ومثله الخبر الخامس،

(١) انظر: الخوئي، مستند العروة الوثقى (كتاب الصلاة) ٨: ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٢) راجع: الخوئي، مباني العروة الوثقى (كتاب النكاح) ٢: ٢١٦؛ ومنهاج الصالحين ٢: ٢٨٩.

(٣) محمد صادق الروحاني، منهاج الصالحين ٢: ٣١٤؛ والفياض، منهاج الصالحين ٣: ٧٤.

(٤) انظر: محمد الروحاني، منهاج الصالحين ٢: ٣١٩؛ والهاشمي، منهاج الصالحين ٢: ٤٠٢.

والسادس، والسابع، والثامن، والتاسع.

أمّا الخبر الرابع، فقد رجّحنا ـ بقرينة «حتى ترجع» ـ أن يكون المراد هو الخروج التمرّدي لا الخروج الجزئي.

وبناءً عليه، فليس في أغلب هذه الأخبار ـ لاسيّما صحيحة محمد بن مسلم ـ أيّ تقييد بحالة الخروج التمرّدي أو الذي لا رجوع فيه، بل قد يقال بأنّ هناك قرينة على عكس هذا الفهم الذي طرحه السيد الخوئي للروايات، وهو الاستثناء بجملة: «من غير إذنه»، فإنّ هذا الاستثناء يمكن تعقّله لو أخذنا مطلق الخروج في الحكم، حيث نشرط على الزوجة إذا أرادت الذهاب إلى السوق أو المسجد أو زيارة إحدى قريباتها مثلاً أن تأخذ إذن الزوج، أما لو فهمنا الخروج التمرّدي فماذا يكون معنى هذا الاستئذان؟ فهل يمكن أن يراد إنه لا يجوز للمرأة الخروج التمرّدي أو الخروج الذي لا عودة فيه إلا بإذن الزوج؟ وهل هذا الأمر عرفيٌّ وعقلائي على مستوى الحياة الاجتماعية؟ فكيف يكون خروجها تمرّداً وتركاً لبيت الزوجية ونجيزه لها لو أذن الزوج؟ فما معنى إذن الزوج هنا غير حالة الهجران التام والقطيعة التامّة بين الرجل وزوجته بلا طلاق، وتكون هذه الروايات في استثنائها متعرّضةً لحالة نادرة على المستوى الاجتماعي؟! ولماذا هذا الإصرار على كلمة الخروج دون استخدام كلمات أقرب إلى مفهوم التمرّد مثل: ترك منزل زوجها، أو ما شابه؟ ما يبدو لي أنّ فهم هذه النصوص في سياق قضيّة الخروج الكلّي أو التمرّد غير ظاهر عرفاً وإن كان محتملاً في نفسه.

ويمكن التعليق هنا أيضاً على ظاهر الفتوى بحرمة الخروج مع منافاته حقّ الاستمتاع دون غيره، بأنّه يوحي بأنّ حق الرجل على المرأة هو في الاستمتاع فقط، وهذا محلّ نظر في فهم قضيّة الحقوق الزوجية إما على الأساس الجنسي فحسب من

طرف الزوج أو على الأساس المالي فحسب كما في طرف الزوجة في موضوع الإنفاق، لهذا يستحسن في بيان الفتوى الحديثُ عن منافاة حقوق الزوجيّة والتمثيل لذلك بالاستمتاع، إذ هذا النسق من البيانات الفقهيّة يوحي بأنّ الإسلام لم يرَ في الزوجة إلا مكاناً لتفريغ الغريزة الجنسيّة وأنّ الرجل لا يمثل للزوجة سوى مصدراً مالياً! وهذه نظرة تفتقد عناصر النبل والتسامي في الروابط العائليّة رغم أهميتها في نفسها. كما أنه كان من المناسب هنا الحديث عن خروجها مع منعه أيضاً، وليس فقط الخروج بلا إذن؛ لإمكان التفكيك بينهما.

وعلى أيّة حال، فلم يقم دليل معتبر ـ فيما نرى ـ على اشتراط خروج المرأة من منزلها بإذن زوجها في غير حالة منافاة ذلك لحقوقه الزوجيّة، والحكم بعينه يجري في خروج الرجل كما أشرنا سابقاً، ولو قلنا بهذا الشرط فلا يلازم تحريم عمل المرأة كما بيّنا سابقاً، بل لو قلنا بهذا الشرط أمكن للمرأة أن تشرط في عقد الزواج أن يمنحها الرجل حقّ العمل خارج المنزل إذا لم يحوِ هذا الشرط إخلالاً بإلزام شرعي، ويكون الزوج ملزماً معه بالوفاء طبقاً لعمومات الوفاء بالشروط والعقود.

المرحلة الثانية: في اشتراط إذن الأب ونحوه في خروج البنت

الذي يظهر من مراجعة الكتب الفقهية أنّ غالب الفقهاء المسلمين لم يطرحوا مسألة إذن الأب أو الجدّ أو غيرهما في خروج البنت البالغة الرشيدة غير المتزوّجة، سواء كانت بكراً أم ثيباً، مطلقةً أم أرملةً متوفى عنها زوجها، رغم أنهم تحدّثوا بإسهاب عن مسألة شرط إذن الولي في نكاح البكر البالغة الرشيدة، وأما حديث بعض الفقهاء عن منع البنت من السفر إلى الحج[1] فهذا ليس كاشفاً بالضرورة عن

(١) انظر: الشافعي، كتاب الأم ٢: ١٢٨.

موقف عام؛ لأنّ هذا السفر له حالة خاصّة من حيث طول مدّته في ذلك الزمان وقضايا أخرى كثيرة قد تكون هي معها في خطرٍ ومفسدة.

ولعلّه يمكن أن يفهم من ذلك أنّه لا ولاية للجدّ والأب ـ فضلاً عن العم والخال والأخ ـ على البنت في خروجها وعدمه، ولم نجد في النصوص الدينية في الكتاب أو السنّة ما يفرض أخذ إذنهم أو حتى تأثير منعهم، بل لا يحقّ لهم منعها إلا بعنوان ثانوي يتصل بحفظها من خطر الموت أو الضرر أو أن يكون في فعلها حرامٌ من المحرّمات، ولا دليل ـ كما بحثناه مفصّلاً في فقه الجهاد ـ على لزوم طاعة الوالدين، وإنما الدليل على حرمة عقوقهما فقط.

وأما السيرة فلا اعتبار بها؛ لعدم العلم بنشوئها عن الموقف الديني؛ إذ من المحتمل قوياً أن يكون ذلك للعرف، أو لعنوان ثانوي من نوع الخطر المترتب عليها ـ لاسيما قديماً ـ من الخروج لوحدها وهكذا.

فالصحيح عدم اشتراط إذن الأب وغيره في خروج البنت، وهو الموافق لمقتضى الأصل، ولو اشترطنا الإذن ما دلّ ذلك على حرمة العمل أو التعلّم مع إمكان رضا الكثير من أولياء الأمور بالخروج ضمن شروط خاصّة.

والنتيجة أنّه لم يقم دليل على شرط إذن الزوج أو الأب وغيرهما في خروج البنت أو الزوجة، فلا موجب للاعتماد على هذا الحكم في حظر عمل المرأة، بل لو قلنا بالاشتراط أو قلنا بحقّ المنع لما دلّ ذلك على حظر عمل المرأة؛ إذ يمكن للأزواج والآباء الرضا بلا محذور، فيكون العمل حلالاً من هذه الناحية، ودعوى غالبية عدم الرضا ممنوعةٌ لاسيما في العصر الحاضر.

٦. إشكالية سفر المرأة بلا محرم

تعرّض الفقهاء المسلمون من أهل السنّة لمسألة سفر المرأة من دون محرم، وقد

أفتى جمعٌ من الفقهاء بحرمة ذلك[١]، أما الشيعة فكان من النادر تعرّضهم لهذا الموضوع، ولهذا فإنّ المعروف بينهم هو الجواز. ومن الذين تعرّضوا له بشكل مطلق الشيخُ المفيد حيث قال: «وليس للمرأة أن تسافر إلا مع ذي محرم لها»[٢]. نعم، وقع الحديث عندهم عن حجّ المرأة بلا محرم، والمعروف بينهم عدم اشتراط المحرم[٣]، بل عند كثير من أهل السنّة أيضاً[٤]، لكنّ منعها عن سفر الحج بلا محرم لا يلازم منعها من السفر كذلك مطلقاً؛ إذ لعلّ للحجّ خاصيّته وحكمه التعبّدي، أو لكونه طويلاً جداً ومحفوفاً بالمخاطر.

وقد حاول أنصار رفض عمل المرأة أن يستعينوا بهذا الحكم ونصوصه الدينية كي يؤكّدوا حرمة عمل المرأة؛ وذلك من خلال القول بأنّ عمل المرأة في العادة يستدعي منها السفر الكثير بلا محرم أو زوج، وحيث كان هذا الأمر محرّماً فلابد من تحريم عملها هذا.

ولكي ندرس هذا الموضوع، لابد من رصد أساس الحكم بحرمة سفر المرأة بلا محرم، إذ هو من الموضوعات الهامّة في نفسها، لكن قبل ذلك يمكن القول بأنّه حتى لو حرّمنا سفرها بلا محرم، فإنّ الكثير من أعمال النساء لا تجامع السفر، إلا إذا فهم التنقّل داخل المدن والقرى سفراً، وهو بعيد جداً.

وبالعودة إلى القرآن الكريم، لا نجد أيّ إشارة لهذا الموضوع، ولذا كان المستند

---

(١) المصدر نفسه ٥: ٢٤٤؛ ومختصر المزني: ٢٢٢؛ والنووي، المجموع ٤: ٤٠٢.

(٢) المفيد، أحكام النساء: ٢٩.

(٣) انظر: العروة الوثقى ٤: ٤٥١؛ والمحقق الحلي، شرائع الإسلام ١: ١٦٨؛ والعاملي، مدارك الأحكام ٧: ٨٩؛ والنجفي، جواهر الكلام ١٧: ٣٣٠.

(٤) انظر: ابن قدامة الحنبلي، المغني ٣: ١٩٠ ـ ١٩١.

لديهم إما دليل العقل والاعتبار أو دليل السنّة الشريفة، فلابدّ من رصد معطيات هذين الدليلين ومساحتهما، وإلا فمقتضى أصالة البراءة، هو جواز سفر المرأة بلا محرم للحجّ وغيره، كما أنّ مقتضى العمومات والمطلقات هو وجوب الفرائض واستحباب المستحبّات الأخرى في حقّها ولو استلزمت السفر بلا محرم، حيث لم يؤخذ شرط المحرم في سفرها لها.

أمّا دليل الاعتبار العقلي، فقد يبيّن بأنّ سفرها لوحدها بلا محرم فيه مظنّة الفساد والضرر والأذيّة اللاحقة بها، من هنا كان محرّماً عقلاً واعتباراً.

إلا أنّ من السهل الجواب عن مثل هذا النسق من الأدلّة؛ لاسيما في تجارب عصرنا الحاضر، فإنّ سفر المرأة بلا محرم له حالات؛ فقد يكون مع مجموعةٍ من النساء وبعضهنّ يكون محارمهنّ معهنّ، فهذه الرفقة ترفع حينئذٍ إشكاليّة الفساد والضرر، وقد يكون مع مجموعة أمينة من الرجال من غير المحارم، وقد تكون في ظروف لا تسمح بلحوق الضرر والفساد معها إذا أرادت المرأة ذلك، كما في الكثير جدّاً من أسفار عصرنا الحاضر عبر الطائرات وغيرها، فإنّها تختلف عن العصور السابقة حيث كانت النساء تبقين أياماً طويلة مع رفقة السفر ليلاً ونهاراً في وسط الصحراء الصامتة، من هنا لا يمكن القول بأنّ العقل والاعتبار قاضيان بفساد سفرها بلا محرم، بل لعلّ في عصرنا الحاضر الكثير من المحارم الذين لا يمانعون من تواصل أخواتهم وغيرهنّ مع الرجال في الأسفار؛ نظراً لعدم وجود عقيدة دينية ولا حسّ ذكوريّ مرتفع على الطريقة العربية عندهم.

وأما دليل السنّة الشريفة، فمجموعة من الأحاديث التي نستعرضها على الشكل التالي:

١ ـ **خبر أبي هريرة**، قال: قال النبيﷺ: «لا يحلّ لامرأةٍ تؤمن بالله واليوم

الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة ليس معها محرم»[١]. مع حذف كلمة «وليلة» في بعض المصادر، وفي بعضها: ليس لها ذو حرمة.

والحديث واضح الدلالة جليٌّ في تحريم سفرها بدون محرم، ويعدّ هذا الحديث من الأحاديث الأساسية عند أهل السنّة في تحريم السفر بلا محرم.

٢ ـ النبويّ المنقول عن جمع من الصحابة ـ مثل ابن عمر وأبي سعيد الخدري وابن عباس وأبي هريرة وطاووس ـ يلتقي في صيغة ويختلف في بعض الإضافات[٢] وهذه تعابيره: «لا تسافر المرأة ثلاثاً إلا ومعها ذو محرم»، «لا يحلّ لامرأةٍ تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة ثلاث ليال إلا ومعها ذو محرم»، «لا تسافر المرأة يومين من الدهر إلا ومعها ذو محرم منها أو زوجها»، «لا تسافر المرأة ثلاثاً إلا مع ذي محرم»، «لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم»، «لا يحلّ لامرأةٍ مسلمة تسافر مسيرة ليلة إلا ومعها رجل ذو حرمةٍ منها»، «لا يحلّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفراً فوق ثلاثة أيام فصاعداً إلا ومعها أبوها أو أخوها، أو زوجها، أو ابنها، أو ذو محرمٍ منها»، «لا تسافر المرأة مسيرة يوم وليلة إلا ومعها ذو محرم»، «لا تسافر المرأة بريداً إلا ومعها ذو محرم»، «لا تسافر المرأة (ثلاثة أيام) إلا مع ذي محرم»، «لا تسافر المرأة يومين إلا مع زوجها أو ذو محرم»، «لا تسافر المرأة مسيرة يومين وليلتين إلا ومعها زوجها أو ذو محرم منها» وبعض الصيغ الأخَر، وكلّها تلتقي في النهي، وقد وردت في مصادر متفرّقة من كتب الحديث[٣]، فهذه النصوص تتواصل مع الخبر

(١) صحيح البخاري ٢: ٣٥ ـ ٣٦؛ وصحيح مسلم ٤: ١٠٣؛ وسنن ابن ماجة ٢: ٩٦٨؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٣: ١٣٩، و٥: ٢٢٧.

(٢) وربما يكون أحاديث متعدّدة، لكنّنا أحببنا دمجها للاختصار، وميّزناها عن الأوّل لأهميّته في الفقه السنّي.

(٣) انظر: صحيح مسلم ٤: ١٠٢ ـ ١٠٤؛ وصحيح البخاري ٢: ٣٥، ٥٨، ٢١٩؛ وسنن أبي

الأساس الأوّل المتقدّم وتلتقي في أصل الفكرة ويدعم بعضها بعضاً.

لكن قد تتعرّض هذه الأحاديث ـ لاسيما الأوّل منها ـ لبعض المناقشات؛ وذلك:

أولاً: ما ذكره بعض العلماء المعاصرين من أنّ عنوان «مسيرة يوم وليلة» يدلّ على اشتراط المحرم في سفر المرأة الذي يكون مسيرة يوم وليلة، أما الأسفار التي لا تكون كذلك بل أقلّ فهذا الخبر لا يحرّمها، وعنوان «مسيرة يوم وليلة» لا يؤخذ بملاحظة ذلك العصر بالخصوص، حيث يبلغ في العادة ثمانية فراسخ «حوالي ٤٤ كلم»، بل يؤخذ بوصفه عنواناً حقيقياً يختلف من زمنٍ إلى زمن، ومعه لا يبقى هناك سفرٌ في عصرنا الحاضر يصدق عليه أنه مسيرة يوم وليلة؛ لأنّ مسيرة اليوم والليلة بالطائرة تعني الدوران حول الأرض تقريباً[1].

وفي الحقيقة، فهذه الإشكالية تفتح على مسألتين في فهم هذا الحديث وأمثاله:

الأولى: هل عنوان «مسيرة يوم وليلة» عنوانٌ مكاني أم هو عنوان زمني؟ بمعنى هل كان النبي صلى الله عليه وآله يشير من خلال هذا العنوان إلى المدّة الزمنية التي تقضيها المرأة في السفر والسير أم إلى المسافة التي تقطعها؟

أ ـ فإن قصد المدّة الزمنية فهذا معناه أنه يحرّم على المرأة عندما لا يكون معها محرم أن تسافر سفراً يكون طول السير فيه زمناً مقداره يوم وليلة، فالعبرة بزمان السير لا بالمسافة التي قطعت، وهنا وإن كان مصداق هذا السفر في عصرنا الحاضر

داوود ١: ٣٨٨ ـ ٣٨٩؛ وسنن الترمذي ٢: ٣١٧ ـ ٣١٨؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٣: ١٣٨ ـ ١٣٩، و٥: ٢٢٣ ـ ٢٢٤، ٢٢٧، و٧: ٩٠؛ والنووي، شرح مسلم ٩: ١٠٢ ـ ١٠٣؛ والصنعاني، المصنّف ٧: ١٣٨؛ ومسند الحميدي ١: ٢٢٢، و٢: ٤٤٠؛ ومسند الموصلي ٤: ٢٧٩، ٣٩٤؛ وصحيح ابن خزيمة ٤: ١٣٣، ١٣٦، ١٣٧، وغيرها من المصادر.

(١) محمد القايني، عدم اشتراط المحرم في حجّ المرأة، مجلّة ميقات الحج، العدد ٣٤: ٦٠ ـ ٦١.

نادراً عندما نلاحظ السفر بالطائرة، ولكنّ مصداقه كثير عندما نلاحظ السفر بالوسائط النقلية الأخرى، كالسيارات والحافلات والقطارات وغير ذلك، فلا يكون الحديث نادر التحقّق حتى في زماننا كما ذكر المستشكل، بل لابدّ من التفصيل في الموضوع.

ب ـ وأما إذا قصد من «مسيرة يوم وليلة» المسافة المكانية، فهذا معناه أنّ الحديث يشير إلى مسافة معيّنة بأسلوبٍ يفهمه السامع، فعندما يقول في ذلك العصر: مسيرة يوم وليلة، فهذا معناه أنه يريد ثمانية فراسخ، فلم يعد يقصد العنصر الزمني بوصفه عنصراً مؤثراً في الحكم، بل قصد العنصر المكاني، فكأنه قال: ثمانية فراسخ، وهنا ستكون النتيجة حرمة السفر البعيد على المرأة بلا محرم إذا زادت مسافته عن ٤٤ كلم.

فإذا قيل بأنّ الذي يظهر لغةً وعرفاً أنّ عنوان «مسيرة» يعني المسافة التي يقع فيها سير اليوم والليلة، فهذه المسافة هي المقصودة، فالحديث لا يريد أن يتكلّم عن مدّة السير والحركة، وإنما عن مسافته، فأشار إلى عنوان يوضح هذه المسافة، وهي سير اليوم والليلة بحسب وسائط النقل آنذاك، فكأنّ النبي يريد أن يقول: إنّ خروج المرأة خارج المدينة أو إلى أطرافها ونحو ذلك من الأماكن القريبة لا يحتاج إلى المحرم أما إذا قصد السفر البعيد الذي يشرع من مسافة ثمانية فراسخ فما فوق ويعدّ صاحبه مسافراً حينئذٍ فلابدّ لها من محرم.

وإذا أردنا تطبيق هذه النتيجة هنا اليوم بعد التجريد عن الخصوصيات الزمكانية نقول: إنّ ما لا يصدق عليه عنوان السفر عرفاً، وإنما يعبّر عنه بالخروج البسيط كالتنقّل بين مدينتي صور وبيروت أو بين القطيف والأحساء أو بين النجف وكربلاء أو بين قم وطهران لا يحتاج إلى محرم، أما ما يعدّ عرفاً سفراً من حيث بعده

المكاني كالسفر من مصر إلى المغرب، ومن باكستان إلى الصين أو غير ذلك فلابدّ له من محرم، وإذا لم يقبل أحدٌ هذا التجريد فعليه الالتزام بحرمة سفرها بلا محرم لما زاد عن ثمانية فراسخ.

وأمّا إذا قيل بأنّ عنوان «مسيرة» ظاهر عرفاً ولغةً في العنصر الزمني، أيّ مدّة السير يوماً وليلة، فسوف يكون الحكم هو السفر الطويل زمناً، وقد أشرنا إلى أنّه لا ينتج ما قاله المستشكل، ولعلّ الأقرب ـ عرفاً ـ هو أخذ العنصر المكاني لا الزماني عندما تضاف كلمة «مسيرة» إلى اليوم والليلة أي إلى زمان.

الثانية: بصرف النظر عمّا تقدّم، هل يراد هنا من سفرها يوماً وليلة سيرها هذه المدّة بناءً على أخذ العنصر الزماني أو بقاؤها مسافرةً هذه المدّة؟ فعلى الأول لو سافرت بالطائرة لساعتين فإنّه لا يصدق هنا أنّ سفرها كان ليوم وليلة حتى لو بقيت في المكان الذي سافرت إليه مدّة سنة؛ لأنّ العبرة بزمن السير لا بزمن التلبّس بعنوان «المسافر»، وأمّا على الاحتمال الثاني فإنها تجري في حالتها الرواية المتقدّمة جزماً.

والذي نستقربه في فهم الحديث أنّه يقصد السير لهذه المدّة بناءً على أخذ العنصر الزماني لا كونها مسافرةً طيلة هذه المدّة، إلا أنّ ملاحظة مناسبات الحكم والموضوع تقتضي أنّ العبرة بكونها بلا محرم، لا أنّ المدة من دون محرمٍ هي اليوم والليلة مقيّدةً بحركة السير في وسائط النقل، فإنّ الحركة هنا ليس لها خصوصية تعبّدية، بل العبرة بالكون خارج منزلها مسافرةً بلا محرم. اللهم إلا بناءً على احتمال سيأتي يجعل حركة السير هي المأخوذة هنا في ملاك الحكم.

أما إذا أخذنا العنصر المكاني، فسيكون معنى الحديث أنه لا يحلّ للمرأة السفر البعيد «ثمانية فراسخ مثلاً» بلا محرم، وهنا الأقرب هو كونها بلا محرم خارج منزلها،

وهذا أنسب بطبيعة المورد، إلا إذا قصد الاحتمال القادم.

وبناءً عليه، فهذا الإشكال الذي ذكره بعضهم غير دقيق، بل المسألة مبنيّة على الصور التي عرضناها في تحليل النصّ، ولعلّنا نجد بعض الإشارات في كلمات المستشكل نفسه.

ثانياً: إنّ المفهوم من هذه الأحاديث ـ بمناسبات الحكم والموضوع ـ هو أنّ النهي عن سفر المرأة ليومٍ وليلة كان لما في هذا السفر من المؤونة والكُلفة التي تستدعي رفيقاً مناسباً يساعد الضعيف ـ مثل المرأة ـ على أعباء السفر، ومن هنا لم يشترط المحرم في السفر القصير، مثل مسيرة ساعة؛ لأنّ هذا السفر القصير لا يستلزم سوى إعانتها في الركوب والنزول في المبدأ والمقصد دون وسط الطريق. وهذا كلّه يرشدنا إلى أنّ نكتة النهي هي ملازمات هذا السفر بدون محرم من الاتصال بالأجانب. ومن هنا يمكن القول بأنّ أسفار ذلك الزمان كانت تلازمها مثل هذه الأمور بخلاف الحال في مثل عصرنا، حيث إنّ سفر المرأة لا يستدعي من يُركبها ويُنزلها أو غير ذلك من أشكال الإعانة(1).

وهذه الملاحظة فيها حسٌّ تاريخي جيّد، بيد أنها تفتقر إلى المزيد من عناصر الإثبات التاريخي؛ وذلك أنّ صورة السفر التي قدّمت لا تستدعي تحريماً للسفر بلا محرم آنذاك، فإنّ صعود المرأة وركوبها على الإبل كان أمراً ممكناً حتى من دون حاجة إلى مساعدة الرجل بما يفضي إلى اللمس، فقد ذكر الإمام الأوزاعي فيما نقل عنه أنه رخّص في السفر بلا محرم وقال: «تخرج مع قومٍ عدول تتخذ سلّماً تصعد عليه وتنزل، ولا يقربها رجلٌ، إلا أنه يأخذ رأس البعير وتضع رجلها على

(1) المصدر نفسه: ٦٣ ـ ٦٤.

ذراعه»[1]، وهذا معناه أنّ إمكانية نزولها وصعودها متوفّرة بلا حاجة إلى المعين وإن كان المتعارف أن يركبها أحد حيث يمكن بلا محذور. وأما سائر الحاجات فإنّه يمكن تصوّر السفر مع رفقة من النساء وتكون إحداهنّ ذات محرم في السفر، فإنّ مجمل الحاجات يمكن توفيرها في هذه الحال، ومعه فمن غير الواضح أنّ نكتة النهي في هذا الحديث النبوي هو ما ذكره المستشكل حتى يذهب إلى عدم وجودها في عصرنا.

يضاف إلى ذلك، أنّه إذا كانت المشكلة آنذاك في اللمس ولو من وراء الثياب، فهو أيضاً قد يكون في عصرنا كالصعود في السيارات جنباً إلى جنب الرجال، فلو برّر ذلك حرمة السفر أساساً لبرّر هنا حرمة الركوب أساساً في السيّارة، اللهم إلا إذا قيل بإمكان الاجتناب في موردٍ دون آخر.

ثالثاً: إنّ هذه الأحاديث معارضة للنصوص الدالّة على الجواز والواردة عن أهل البيت النبوي، وهم أدرى بما في البيت[2].

وهذه المناقشة سوف نتعرّض لها ـ بحول الله تعالى ـ بعد الانتهاء من نصوص المنع؛ لننظر في النسبة بين مجموعتي الروايات هنا، علماً أننا لو لم نكن نعتقد بإمامة أهل البيت كما هي الحال مع الفقيه السنّي الذي يستند إلى نصّ أبي هريرة مثلاً هنا، فإنه يمكن القول بأنّه لا معارضة بين هذا الحديث وأمثاله وبين روايات أهل البيت حتى نقدّم المجموعة الثانية؛ إذ روايات أهل البيت ـ كما سيأتي إن شاء الله ـ ليس فيها رواية عن النبيﷺ حتى نقول بأنهم أدرى بما في البيت، ومعه فيحتمل من وجهة نظر الفقيه السنّي أن يكون ذلك اجتهاداً منهم في الأمر، فهل يمكن جعل

---

(١) راجع: ابن قدامة، المغني ٣: ١٩٠ ـ ١٩١؛ والعلامة الحلّي، تذكرة الفقهاء ٧: ٨٣.

(٢) محمد القايني، عدم اشتراط المحرم في حجّ المرأة، مجلّة ميقات الحج، العدد ٣٤: ٦٤.

اجتهادهم معارضاً لنصوص نبويّة واضحة منقولة عن شخص الرسولﷺ ؟! فهذه الطريقة في المناقشة إنما تصحّ على أصول الاعتقاد الإمامي، ما لم نثبت للفقيه السنّي من الخارج أنّ كل ما عندهمﷺ منهﷺ بنحو نقل الرواية بلا اجتهاد.

رابعاً: لو راجعنا مجمل النصوص المتقدّمة سنجد اختلافاً شديداً جداً في الحدّ الذي وضعته بين يوم، ويوم وليلة، ويومين، ويومين وليلتين، وثلاثة أيام، كما نجد اختلافاً آخر إذ مرّة يأتي ذكر الزوج، ومرّة ذكر المحرم، وثالثة يأتي ذكر الاثنين معاً، كما وبعضها حدّد بالزمان وبعضها عبّر بالمسافة، وهي البريد الذي هو نصف يوم، وهذا كلّه يضعّف الوثوق بهذه الأخبار[1].

لكنّ هذا الإشكال يمكن الجواب عنه، بأن يكون هذا التعدّد شاهداً على أنّ النبيﷺ لم يكن في مقام التحديد كما يرغبه ويأنس به الذهن الفقهي، وإنما كان في مقام بيان أصل الموضوع، وهو خروجها البعيد أو سفرها الطويل، وذكر الزوج أو المحرم إشارة لمن يحلّ لها لا غير، فيكون ذلك دليلاً على عدم صحّة الوقوف عند حرفيّة الحدّ.

علماً أنه لو أريد تطبيق قواعد حلّ التعارض، بصرف النظر عن قناعتنا بهذا التطبيق، لأمكن القول بالأخذ بما يحدّد المسافة الأقرب؛ لأنّ منطوقه يعارض مفهوم سائر الروايات لو كان لها مفهوم، فيقدّم عليها بملاك الأظهرية.

خامساً: ما يمكن أن يطرح في المقام ـ بصرف النظر عن سند هذه الأحاديث وبعضها تامّ السند إنصافاً وفق أصول الاجتهاد السنّي ـ وهو أن تكون النكتة في المنع من السفر هي عدم الأمن؛ فإنّ هذه الأسفار البعيدة قد تجعل من خروجها لوحدها مورداً للخوف عليها من الاعتداء أو الفتنة أو غير ذلك، من هنا جاءت

---

(١) المصدر نفسه: ٧٠ ـ ٧١.

فكرة المحرم لتعبّر عن حمايةٍ لها تستطيع أن تمنع شيئاً من هذا النوع، وإنّما ذكر المحرم هنا في غالب هذه النصوص من باب المثال لمطلق ما يحصّل لها الأمن في الطريق وفي المقصد، وإلا فإنّ الزوج يكفي قطعاً مع أنه ليس من المحارم.

وهذا التفسير هو الأنسب بالفهم التاريخي أيضاً؛ إذ مشكلة المرأة في مثل هذه الأسفار البعيدة أنها تحتاج إلى حمايةٍ آنذاك، ليس على المستوى الجنسي فحسب، بل على سائر المستويات أيضاً، وليس إلا مثل زوجها ومحارمها من يدافعون عنها في العادة وتكون في حمايةٍ معهم. لاحظ ذلك من نفسك أنّك لا ترضى بذهاب ابنتك الشابّة في أوّل سنيّ المراهقة في رحلةٍ طويلة ليس لأجل لمسها من قبل رجل هنا أو آخر هناك بما تحتاجه عمليّة السفر، بل لأنّ مثل هذا النوع من الأسفار فيه مظنّة الخطر عليها.

وإذا صحّ هذا التفسير سيكون كلّ ما يحقّق هذا الأمن لها كافياً في تجويز سفرها، مثل خروجها مع رفقةٍ كثيرة من النساء أو مع قوم ثقات. ونستطيع أن ندعم قولنا هذا بروايات أهل البيت الآتية، حيث أجازت السفر مع الأمن، مما يفهم منه أنّ المسألة هي مسألة الأمن، وهذا هو ما فهمه ـ على ما يبدو ـ غير واحدٍ من فقهاء أهل السنّة، مثل قول بعضهم بأنّه لو كان الخروج بطريقة لا تحصل فيها خلوة وإنما هي مكشوفة فلا بأس وهكذا.. ولا يظهر لنا أنّ هذا الحكم تعبّدي بتحريم سفرها بلا محرم، ونجد أنّ العرف والعقلاء والوعي التاريخي كلّ هذه تساعد على فهم هذه النصوص هنا بهذه الطريقة.

وهذا الذي قلناه، إن لم يقبل بوصفه فهماً عرفياً وعقلانياً لهذه النصوص، إلا أنّه يكفي فيه أن يكون محتملاً احتمالاً عقلانياً معتدّاً به، وهو كذلك، فاليوم قد يرفض الأب خروج ابنته في رحلة ترفيهية مختلطة، ويقيّد ذلك بأن يذهب أخوها معها، لا

للتعبّد وإنما للأمن والاطمئنان عليها كما قلنا، فلا يفهم كلامه إطلاقاً هنا، وهذا ما نراه محتملاً في النصوص هذه، ومعه نرجع إلى القدر المتيقن، وهو حرمة السفر في مورد عدم الاطمئنان عليها، كما هو مقتضى مذهب أهل البيت وعدد من فقهاء الجمهور؛ لأنّنا قلنا في مباحث حجيّة السنّة بعدم صحّة أصالتي الموضوعيّة والتأبيد عند الشكّ الحقيقي في الخصوصيّة أو الامتداد الزمني[(١)].

نصوص أهل البيت النبوي في السفر بلا محرم، مقاربة ومقارنة

وبهذا يظهر أنه لا يوجد دليل حاسم من الأحاديث على حرمة سفر المرأة بلا محرم مطلقاً، بل نصوص أهل البيت النبوي عليهم السلام على العكس من ذلك، حيث جاء فيها الترخيص صريحاً في هذا الموضوع، وذلك مثل خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المرأة أتحجّ بغير وليّها؟ قال: «نعم، إذا كانت امرأةً مأمونة تحجّ مع أخيها المسلم»[(٢)].

وخبر سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، في المرأة تريد الحجّ ليس معها محرم هل يصلح لها الحجّ؟ فقال: «إذا كانت مأمونة»[(٣)]، وفي خبر معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة (الحرّة) تحجّ (تخرج) إلى مكّة بغير وليّ، فقال: «لا بأس، تخرج مع قوم ثقات»[(٤)]، وفي خبرٍ آخر لمعاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تحجّ بغير وليّ، قال: «لا بأس، وإن كان لها زوج أو أخ أو ابن أخ

(١) راجع: حيدر حب الله، حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٦٦١ ـ ٧٤٠، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

(٢) تهذيب الأحكام ٥: ٤٠١.

(٣) الكافي ٤: ٢٨٢؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٤٣٩.

(٤) الكافي ٤: ٢٨٢؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٤٣٨.

فأبوا أن يحجّوا بها وليس لهم سعة، فلا ينبغي لها أن تقعد عن الحج، وليس لهم أن يمنعوها»[١].

وفي صحيحة صفوان الجمّال، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قد عرفتني بعملي، تأتيني المرأة أعرفها بإسلامها وحبّها إياكم وولايتها لكم ليس لها محرم؟ قال: «إذا جاءت المسلمة فاحملها؛ فإنّ المؤمن محرم المؤمنة» ثم تلا هذه الآية: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ**﴾[٢].

فهذه الأخبار تدلّ على عدم الحاجة إلى المحرم، والتعبير بأنّ المؤمن محرم المؤمنة دالّ على قدر من الخصوصية للمسلم؛ وكأنه من أسرتها وكأنّ المسلمين أسرةٌ واحدة.

نعم، المشكلة الأساسية في هذه النصوص تكمن في نواحٍ:

الناحية الأولى: إنّها واردة في الحجّ لا في مطلق السفر، ولعلّ هناك خصوصية في الحجّ تفرض السفر ولو من دون محرم؛ حيث هو فريضة عظيمة، فيما يكون غير الحجّ على مقتضى قانون التحريم.

من هنا لا نجد في كثير من هذه الروايات فائدة في محلّ بحثنا؛ لأنّ غايتها تخصيص الأخبار المتقدّمة بغير الحجّ، نعم، خبر صفوان الجمال غير مقيّد بحال الحجّ فيمكن الأخذ به، وهو معتبر سنداً، وهو يكشف عن أنّ ما في سائر النصوص ليس لخصوصيّة الحج بل هو عامّ، اللهم إلا أن يقال بأنّ معتبرة صفوان تبيّن وظيفة الرجل لا المرأة، فيجوز له حملها لكن ما كان ليجوز لها السفر بلا محرم، إلا أنّ هذا الكلام غير عرفي، فإنّ تعليل الإمام بأنّ المؤمن محرم المؤمنة كما يصلح للرجل

(١) تهذيب الأحكام ٥: ٤٠١.

(٢) كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٤٣٩؛ وتهذيب الأحكام ٥: ٤٠١.

يصلح للمرأة أيضاً، فيكون حاكماً على ما دلّ على لزوم المحرم وموسّعاً لنطاق المحرمية إلى كلّ مؤمن أمين على الأقلّ، كما أنّ الآية الكريمة متساوية النسبة إلى الرجل والمرأة، نعم هذه الرواية لا تعارض الروايات السابقة من حيث عدم وجود قيد الأمن والرفقة فيها؛ لأنها ناظرة إلى وظيفة الرجل، والمفروض أنّ صفوان محرمٌ وحماية لهذه المرأة، فيكون موضوع تلك الرواية متحقّقاً في مفروض سؤال السائل في معتبرة صفوان.

الناحية الثانية: إنّ مثل خبر معاوية بن عمار يدلّ على اعتبار الرفقة الثقات، فيما خبر سليمان بن خالد يأخذ شرط الأمن، وهذا يوقع التعارض بين النصوص.

إلا أنّ الإنصاف أنّ مفهوم الرفقة ليس سوى مثال وإشارة إلى تحقيق حالة المأمونية التي هي العبرة هنا، فلا داعي لتكلّف جعل هاتين الروايتين بمثابة طائفتين هنا، كما فعله بعض العلماء المعاصرين في مباحثه في الحج، مقرّاً بعد ذلك بعود الأولى إلى الثانية[1].

الناحية الثالثة: وجود روايات معارِضة لهذه النصوص عن أهل البيت أيضاً، وهي خبران:

١ ـ معتبرة عبد الرحمن بن الحجّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن المرأة تحجّ بغير محرم؟ فقال: «إذا كانت مأمونةً ولم تقدر على محرم فلا بأس بذلك»[2].

٢ ـ خبر قرب الإسناد، عن جعفر، عن أبيه: «أنّ علياً كان يقول: لا بأس أن تحجّ المرأة الصرورة مع قوم صالحين إذا لم يكن لها محرم ولا زوج»[3].

---

(١) منير الخباز، بحوث في فقه الحج ١: ٥٣٠ ـ ٥٣١ (بقلم: عبد الهادي الشيخ محمد اللويم).

(٢) تهذيب الأحكام ٥: ٤٠١.

(٣) قرب الإسناد: ١٠٩.

فهذان الخبران دالان على أنّ السفر مع الأمن يتوقّف جوازه على العجز عن تأمين المحرم الذي يسافر معها، وهذا معناه أنّ فرضية السفر بلا محرم تظلّ محرّمةً إلا عند مثل سفر الحج حيث تضطرّ لفعل الواجب فيصار إلى المرحلة اللاحقة، وبهذه الطريقة جمع بعض المعاصرين بين النصوص فاعتبر أنّ المناط ـ في سفر الحج ـ هو المحرم فإن تعذّر كان هو الأمن، لا أنّ الأمن هو المعيار[1].

ويمكن تأييد هذا الكلام بأنّ بعض الروايات المتقدّمة قد تساعد على أنّ مفروض سؤال السائل هو عدم توفّر المحرم مثل: «ليس لها محرم» في معتبرة صفوان الجمال، والمغاير لقولنا: ليس معها محرم.

إلا أنّ الإنصاف أنّ تلك الروايات هي المتقدّمة؛ وذلك أن صحيحة صفوان لو سلّم أنّ جملة «ليس لها محرم» ظاهرة في نفيه مطلقاً، فإنّ الجواب فيها يصلح حاكماً على مثل معتبرة ابن الحجاج؛ لأنه يفيد ثبوت المحرمية والولاية بين المؤمن والمؤمنة فنأخذ بهذه الحكومة، إلا فيما علم من الشرع عدمها فيه كمسائل باب النكاح، إن لم نقل بأنّ إثبات المحرميّة هنا كان بلحاظ إبراز عنصر الأمن نفسه من المؤمن.

يضاف إلى ذلك أنّ ظاهر الأسئلة في تلك النصوص لم يعط مؤشراً على العجز عن المحرم، وتعدّد هذه النصوص يبعّد احتمال أنّ المرتكز في ذهن السائل هو حرمة السفر بلا محرم، وأنه أتى ليسأل عن الحكم في حال العجز فقط، فإنّ هذا لا يستشم من النصوص، ومن ثم فلم يتعرّض الإمام لصورتين في المسألتين ولم يفصّل بين حال القدرة على المحرم وعدمه، الأمر الذي يشهد على التعميم، بل يقرّب هذه النصوص من إباء حملها على قابلية التخصيص بمعتبرة ابن الحجاج، بل إنّ خبر

---

(١) الخباز، بحوث في فقه الحج ١: ٥٣١.

معاوية بن عمار الآخر كأنه واضح في ذلك؛ حيث أجابه الإمام بنفي البأس عن الحجّ بلا ولي، ثم أعقب بأنه لو كان لها وليّ فأبى الذهاب ما عذرها ذلك، ولا حقّ لهم منعها، فإنه رتّب على صورة إبائهم ـ وهي صورة عجزها عن تحصيل الولي والمحرم ـ عدم سقوط الحجّ عنها وعدم جواز منعهم لها، لا جواز سفرها لو كانت آمنة، ممّا فرض في أصل السؤال.

بل يمكن القول بأنّ الذهن العقلائي لا يرى اشتراط المحرم أمراً تعبدياً صرفاً حتى نتعامل مع مرتبة المحرم ومرتبة المأمونية بهذه الطريقة، بل العرف والعقلاء يفهمون من ضمّ نصوص المحرم إلى نصوص المأمونية أنّ المحرم هو أبرز أفراد المأمونية، ودعوى التمييز بين مراتب المأمونيّة وإن كانت محتملة إلا أنّه يمكن القول حينئذٍ بأنّ عليها تحصيل أعلى مراتب الأمن حيث يمكنها ذلك وإلا فما دونها بحيث يكون الأمن متحقّقاً معها أيضاً، وهذا غير تقديم المحرم على غيره بعنوانه؛ إذ بما قلناه يبقى الأمن هو المعيار فلاحظ.

بل إنّ الجمع بين معتبرة صفوان ومعتبرة ابن الحجاج يفضي في غايته إلى شرط المحرم مع الإمكان في سفر الحجّ خاصة، فتبقى سائر الأسفار تحت إطلاق معتبرة صفوان الجمّال، وهذا هو مطلوبنا هنا.

وعليه، فالصحيح أنّ نصوص أهل البيت عليهم السلام دالّة على كفاية المأمونية في سفر المرأة بلا حاجة إلى المحرم، ولو كان فهو أفضل ـ وربما متعيّن ـ مع كونه يرفع مستوى الأمن لا مطلقاً، غايته قد يقال بشرطه في سفر الحج، وحيث بني على حجية الخبر الموثوق فإنّ الأخذ بخبر ابن الحجاج المدعوم بخبر قرب الإسناد الضعيف السند لا يفيد الوثوق بالصدور، لا أقلّ بعد وجود سائر الأدلّة الأخرى في المقام، وبهذا يثبت جواز سفر المرأة بلا محرم مع الأمن وعدم طروء العنوان

الثانوي.

نتائج البحث

من هنا يتبيّن أنّ الإشكاليات الست التي طرحها الرافضون لعمل المرأة لا تتمّ لإصدار حظرٍ على هذا الموضوع لا مطلقاً ولا غالبياً، ولا بنحو أنه الأصل الشرعي في هذا الموضوع.

إلا أنّ هذه الإشكاليات لا تخلو من فائدة في إجلاء الموضوع بالنسبة إلينا، لأنها وإن لم تحرّم عمل المرأة إلا أنّ لها دوراً في وضع ضوابط لعملها بما يحقّق المقاصد الشرعية العامة.

ويمكننا الخروج هنا بالنتيجة التالية: إنّ عمل المرأة داخل المنزل وخارجه مباح من حيث المبدأ، لكن لا يمنع ذلك من وضع بعض الشروط والضوابط في هذا الموضوع، كما هي بعض الشروط والضوابط في عمل الرجل، وأبرز هذه الشروط والضوابط هو:

أولاً: أن لا يكون في عمل المرأة ضررٌ عليها من الناحية الجسدية أو غيرها، أو ضرر يلحق نوع المرأة، والمسألة تتبع حجم الضرر من حيث كون القليل منه قد يفضي إلى المرجوحية فقط لا الحرمة. وهنا يُرجع للخبراء ـ لا الفقهاء بما هم فقهاء ـ في تحديد هذه الأمور بذهنية واقعية. وهذا الأمر لا يختصّ بالمرأة فلو حصل مع الرجل كان الحكم كذلك؛ لأنّ مفاهيم الضرر ونحوه عامّة، وليس هناك من مانع يفرض أن تكون نتائج هذه القراءات الواقعيّة موحّدة على امتداد الزمان والمكان والظرف والحال، فقد يخلق عمل المرأة في بلد أضراراً عليها دون بلدٍ آخر تبعاً حتى للبنيات الجسدية المختلفة.

وبقولٍ عام: لا نحبّذ فيما نراه من ذوق الشارع أن تمارس المرأة الأعمال ذات الطابع القاسي جداً وتسعى للتوجّه نحو الأعمال الهادئة التي لا ترهق جسدها أو تثقل حالتها النفسية، مثل الطبابة والتربية والتعليم والشؤون المكتبية والمعلوماتية ونحو ذلك.

ثانياً: أن لا يلحق عملها ـ فرداً أو نوعاً ـ ضررٌ على الآخرين، وتتبع درجة الحكم هنا حجم الضرر، من هنا وحيث علم من ذوق الشارع الأهمية القصوى لشأن المنزل والتربية والرعاية للأطفال بالنسبة للأهل معاً، وثبت ذلك غاية الثبوت في الدراسات العلمية الحديثة، فنحن نجد أنه يفترض إيلاء الأطفال والأسرة أهميةً بحيث لا يصحّ التضحية بالسلامة النفسية والاستقرار الروحي للأسرة لصالح مجرّد العمل خارج المنزل، بل على المرأة ـ تماماً كالرجل ـ أن توازن بين حاجات الأسرة ومتطلّبات العمل، فلا تقع في إفراطٍ أو تفريط، وأن لا تنظر إلى وظيفة الأمومة والرعاية بنظرة دونية احتقارية، بل على المجتمع أن يساهم في توجيه النساء إلى مديات الضرورة والقيمة الموجودة في الأمومة، وكيف أنّ ضرب هذه القيمة قد يرتدّ سلباً بشكل خطير على الاجتماع كلّه.

لا نريد هنا حبس المرأة في البيت بقدر ما نريد تعديل الصورة لدى بعض الحركات النسوية المتطرّفة في طروحاتها، والتي تسعى لخلق وعي مجروح بقضايا الأمومة والمنزل، وإشعار المرأة بالحقارة لأدائها وظيفة سامية من هذا النوع. إنّ قيام المجتمع والمؤسّسات الأهلية والحكومية ببرامج تكريم دور المرأة في الأسرة سيساهم في مواجهة هذه الحالة النسوية المفرطة، والرجل هنا بوصفه زوجاً وأباً هو اللاعب الرئيس في عملية بعث الاطمئنان الروحي للزوجة أو الابنة بتقديره لدورها المنزلي، ورفع مختلف أشكال الاستعباد الممارس ضدّها داخل الأسرة بما قد

يخلق في روحها نفرةً من هذا النوع من الأعمال.

ثالثاً: لا نجد الاختلاط محظوراً في الشريعة الإسلامية من حيث المبدأ؛ لهذا لا مانع من عمل المرأة ولو أدّى إلى الاختلاط، لكنّ الملاحظ من النصوص الدينية في الكتاب والسنّة هو الرغبة في جعل الاختلاط حالةً استثنائية، بحيث مهما أمكن تجنّبه.

ولا بأس بكلمةٍ يسيرة هنا، وهي أنّ التحفظ الميداني في أمر الاختلاط يظلّ حاجةً أحياناً عندما نطبّقه في بعض ظواهر الاختلاط التي تروج في مجتمعاتنا في الفترة الأخيرة حتى داخل الوسط الديني، حيث بتنا نلاحظ أنّ الاختلاط بدأ يأخذ شكلاً سلبياً؛ إذ تصاحبه ظواهر في العلاقات الاجتماعية تتخطّى الكثير من الذوق الشرعي، وتجرّ ـ بل جرّت مراراً ـ للرذيلة وارتكاب الفاحشة التي بلغت أحياناً حدّ الخيانة الزوجية المحرّمة، فمن الضروري الحذر جيداً من أنّ الاختلاط لا يعني الخروج عن ضوابط العلاقات بين الرجال والنساء والتزام معايير الحياء والعفاف والتحصّن والمنعة، كما أنّ طريقة الكلام وأسلوب الحديث ومضامينه حاجةٌ أساسية لضبط الإيقاع السلبي لبعض ظواهر الاختلاط. إنّ قصّة موسى وابنتي شعيب تعطي إيحاءات بضوابط فعل العلاقة بين الرجل والمرأة، فسعيهنّ لتجنّب زجّ أنفسهنّ وسط الرعاة، ثم مجيء إحداهنّ بمشية استحياء، ثم قولها بأنّ والدها يدعوه ـ ولم تقل: أنا أدعوك، أو نحن الأختان ندعوك، أو نحن معاً مع والدنا ندعوك ـ في إشارة لطيفة لرقّة هذا الحياء... صورة جليّة لامرأة تفتح علاقة مع رجل ملؤها الأخلاقية والانضباط والحياء ومراعاة قواعد الأدب، بدل الأنموذج الذي بتنا نجده يروج في الأوساط المتديّنة مؤخراً، ويعبّر عن فكّ هذه القواعد وتفتيتها.

لا نعارض الاختلاط، ولا نرى حرمته، لكننا نتشدّد في نماذجه وآلياته وملازماته، وندعو لتقديم أنموذج يسمح للمرأة بالعمل والانطلاق في الحياة دون كسر قواعد الحياء والأخلاقية على الصعيد العام. وهذا ما نطالب به الرجل أيضاً تماماً بلا زيادة ولا نقيصة، مع اختلاف في طبيعة الموقع ونمط التأثير والتأثر.

إننا ومن موقع إرادتنا لظاهرة تحصين المرأة وعفافها وحرمتها، نجد أنّ بعض الأعمال يظلّ ضرورةً لها لا أمراً مباحاً كما أشرنا من قبل، فتخصّص بعض النسوة في قضايا الطبابة النسائية يعزّز ظاهرة الحياء العام، تماماً كتخصّصهنّ في طبّ الأطفال، وكذلك عملهنّ في قيادة سيارات الأجرة «تاكسي» بشكل خاصّ بالنساء ونحو ذلك.

رابعاً: يشترط في عمل المرأة بل في مطلق علاقتها بالرجال مراعاة أحكام الستر والنظر مراعاةً دقيقة، كما يطلب من الرجل ذلك أيضاً. ولابدّ أن نشير هنا إلى ضرورة الانضباط في تطبيق الشرع في هذا المجال وعدم استخدام أسلوب التحايل على الدين بحيث نلبس لباساً يستر الجسد لكنه قد يكون مصداقاً للتبرّج أشدّ من مصداقية الكشف في بعض الأحيان، ومن هنا ندعو بمحبّة إلى ضبط إيقاع أشكال الموضة السيّالة في هذا الزمن بالنسبة للنساء المحجّبات، بحيث لا يكون في هذه الموضة التفافٌ على المقاصد الشرعيّة من وراء الستر والعفاف، مع تأكيدنا على حقّ المرأة في أن تظهر بمظهرٍ يليق بها، فإنّ ما يليق غير ما يجذب أو يفرط في الإثارة.

خامساً: إنّ فرص العمل في المجتمع حقّ للرجل والمرأة معاً، وليست حكراً على الرجال، فللمرأة العمل ولا يصحّ النظر إليها على أنها متطفّلة على حقّ غيرها. نعم، لا يمنع العنوان الثانوي من حكم هنا أو هناك بحقّ الرجل والمرأة.

سادساً: لم يثبت حرمة خروج المرأة من منزلها بعنوانه، كما أنّ خروجها منه لا

يحتاج إلى إذن أحد ما لم يناف حقّ أحد في البيت، مثل حقّ الزوج، وهذا الحكم يجري بالنسبة للزوج أيضاً في خروجه من المنزل ما لم تتزاحم العناوين.

لكن ذلك لا يمنع من تحسين عدم تخطّي الفتيات لمكانة الآباء والأمهات في خروجهنّ من المنزل، ومراعاة لياقات الأدب في التعامل مع سائر أفراد الأسرة، وإن لم يكن أخذ الإذن واجباً.

سابعاً: لم يقم دليل مقنع على حرمة سفر المرأة بلا محرم سواء للحجّ أم لغيره، نعم يشترط أن تكون مأمونةً على نفسها ومالها، بحيث لا يكون سفرها تعريضاً لنفسها للضرر والأذية، وهو حكم يجري في حقّ الرجل أيضاً.

ثامناً: إنّ قيادة المرأة للسيارات ليس محرماً، حيث لم نجد له عيناً ولا أثراً في القضايا المتصلة بضوابط علاقات المرأة. نعم، لا مانع من الحثّ على مراعاة القواعد الشرعية والأخلاقية في هذا المجال للرجل والمرأة على السواء.

إخراج غير المسلم من الجزيرة العربية

دراسة فقهية استدلاليّة

تمهيد

الذي يبدو للباحث أنّ المعروف بين الفقهاء المسلمين[1] هو الحكم بعدم استيطان المشركين خاصّة أو مع أهل الكتاب ـ ولو كانوا أهل ذمّة ـ جزيرةَ العرب على نقاش في التحديد الجغرافي لهذه المنطقة، لتشمل جزيرة العرب كلّها، وضيقاً لتقتصر على مكّة المكرمة والمدينة المنوّرة أو بلاد الحجاز.

وهذه الصيغة القانونية للمسألة توحي بالدرجة الأولى ـ من حيث المقدار الواضح منها ـ بلزوم إلغاء ظاهرة توطّن غير المسلم في تلك المنطقة، بيد أنّ البحث الفقهي ـ وعلى ما هو مسجّل في جملة من الكتب الفقهية ـ قد تطرّق إلى ما هو أبعد من ذلك، إذ طُرح على بساط البحث موضوع دخولهم إلى هذه البقعة ولو لمجرّد المرور، كما لو هبطت الطائرة في مطار جدّة كمحطة «ترانزيت»، لتعود للإقلاع بعد مدّة قصيرة من الزمن، مكملةً مسيرها إلى حيث مقصدها الأصلي، كما أنّ مسألة زيارتهم هذه الأراضي ولو مجرّدةً عن غرض الاستيطان، بل للسياحة أو التجارة أو.. كان هو الآخر كغيره ـ ربما ـ مورداً لتحفظ بعض الفقهاء المسلمين، ولا أقلّ محلّ جدل..[2]، وذكر بعضهم جواز أن يأذن لهم الإمام بالبقاء ثلاثة أيام فقط[1].

---

(١) انظر: الطوسي، المبسوط ٢: ٤٧؛ والمحقق الحلي، شرائع الإسلام ١: ٢٥٣؛ والعلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ٩: ٣٣٤؛ والشهيد الأوّل، الدروس الشرعية ٢: ٣٩؛ والمحقق الكركي، جامع المقاصد ٣: ٤٦٤.

(٢) راجع: المحقق الحلي، شرائع الإسلام ١: ٢٥٣.

بل وصل الالتزام الفقهي بهذا الحكم إلى درجة الحكم بنبش قبره لو دفن فيه على حدّ تعبير بعض النصوص الفقهية(٢).

ولم يخالف في أصل المسألة إلا بعضٌ قليل من الفقهاء استشكل فيها، مثل السيد أبو القاسم الخوئي(٣).

وعلى أية حال، فلابدّ لنا من دراسة المسألة من حيث الأساس، وأنه هل هناك ما يؤكّد ثبوت هذا التشريع أو ما كان من قبيله في المتوفّر لدينا من المصادر الدينية أم لا؟ كما أنه لابدّ لنا ـ وفي إطار استعراض وملاحظة النصوص والأدلّة المتوفرة في الموضوع ـ من ملاحقة المدى الذي تعطيه هذه الأدلّة من حيث السعة والضيق على تقدير ثبوت الجذر والبنية الأولى له.

نظرية الإخراج من الحجاز وجزيرة العرب، الأدلة والشواهد والمناقشات

الذي يظهر من كلمات الفقهاء في هذا الإطار هو الاعتماد على مجموعة أدلّة لتثبيت هذا الحكم، وأهمّها:

١ـ المستند القرآني لنظرية الإخراج من الجزيرة العربية

اعتمد بعض العلماء هنا على قوله تعالى: ﴿**وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ القَتْلِ وَلا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ المَسْجِدِ الحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاء الكَافِرِينَ**﴾ (البقرة:

(١) العلامة الحلي، تحرير الأحكام الشرعية ٢: ٢١٢ ـ ٢١٣؛ وقواعد الأحكام ١: ٥١٥.

(٢) لاحظ: العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ٩: ٣٣٧؛ والمحقق الكركي، جامع المقاصد ٣: ٤٦٥.

(٣) انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٤٠٠؛ والوحيد الخراساني، منهاج الصالحين ٢: ٤٥٢؛ ومحمود الهاشمي، منهاج الصالحين ١: ٤١٤.

١٩١)، حيث ذهب المحقّق الأردبيلي إلى أنّ هذه الآية ظاهرة في وجوب إخراج المشركين من مكّة، وفاقاً لما قاله الفقهاء في أبحاثهم الفقهيّة[١].

والاستناد إلى هذه الآية الكريمة يقوم على تفسير: ﴿مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ﴾ بمعنى: من المكان الذي أخرجوكم منه، أمّا إذا فسّرناها بأنّها في مقام التعليل، بمعنى: أخرجوهم لأنّهم أخرجوكم، فإنّها ستخرج عن مجال الاستدلال؛ لأنّ غاية ما تدلّ عليه حينئذٍ أنّه يجب عليكم إخراجهم من مكّة ردّاً على إخراجهم لكم منها، فيتحدّد الحكم ضمن إطار هذه المعادلة، فإذا انتهى الزمن الأوّل الذي عاش فيه من فعل ذلك ـ أي إخراج المسلمين من بلدهم ـ لم يعد هناك معنى لإخراج الأجيال اللاحقة؛ لعدم صدق الحيثية الإثباتية للحكم في موردهم، كما هو واضح.

بل حتى لو فهمنا دلالة: ﴿مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ﴾ على بيان المكان، فإنّ قرينة ﴿أَخْرَجُوكُمْ﴾ شاهدة على الحيثية التعليلية لهذا الحكم، بوصفه حكماً عقابياً لهم على فعلهم ذلك بكم، وإلا لم يكن هناك معنى لبيان محلّ الإخراج بهذه الطريقة واللسان.

والحيثية التعليلية التي أشرنا إليها، بصرف النظر عن تفسير (حيث) في الآية الكريمة تلوح من ظاهر كلمات بعض المفسّرين أيضاً[٢].

يضاف إلى ذلك أنّ الآية ـ لو سلّمنا بها ـ خاصّة بمكّة؛ لأنّها هي التي تمّ إخراج المسلمين منها، كما أنّها خاصّة بالمشركين من عبدة الأوثان؛ لأنّهم هم القدر المؤكّد؛

---

(١) راجع: الأردبيلي، زبدة البيان: ٣٠٨.

(٢) انظر: الطبرسي، جوامع الجامع ١: ١٨٩؛ ومجمع البيان ٢: ٣٠؛ والفيض الكاشاني، التفسير الصافي ١: ٢٢٨؛ والطبري، جامع البيان ٢: ٢٦١؛ وتفسير السمعاني ١: ١٩٢؛ وتفسير البغوي ١: ١٦٢؛ والغرناطي، التسهيل لعلوم التنـزيل ١: ٧٣؛ وابن كثير، تفسير القرآن العظيم ١: ٢٣٣.

حيث لم يشارك أهل الكتاب في إخراج المسلمين من مكّة، ولا أهل سائر الديانات الأخرى.

والنتيجة: إنّ الظاهر من الآية كونها وردت ـ على حدّ تعبير ابن كثير (٧٧٤هـ) ـ مورد القصاص والردّ بالمثل؛ فإنّ هؤلاء القوم أخرجوكم لحوالي عقد من الزمن من بلدكم ظلماً وعدواناً فيجب أن يعاقبوا بالإخراج، وليس هذا اللسان لسان قانون يمنع دخول أيّ مشرك مطلقاً أرض الحجاز إلى يوم القيامة.

من هذا كلّه، يظهر أنّ ما ذكره بعض الباحثين من أنّ المشرك لا تؤخذ منه الجزية، ولا يقبل منه غير الإسلام، وهذا يعني عدم جواز استيطانه بلاد الإسلام[1]، فضلاً عن استيطانه جزيرة العرب، غير صحيح؛ لأنّه من أخذ اللوازم بطريقة غير عرفية ولا قانونية، فلو كان هذا الحكم يتضمّن عدم استيطانهم بوصفه حكماً ثابتاً، كان معنى ذلك أنّه لو ارتفع حكم القتل ـ ولو لعنوان ثانوي كالعهد والأمان و.. ـ منعوا من استيطان العالم الإسلامي!! بل إنّ حكم القتل حكمٌ مستقلّ قائم بنفسه على تقدير الأخذ بإطلاقه، نعم عدم الاستيطان لازم خارجي لواقع القتل؛ لفرض موته، مع أنّه لا يشمل جثته كي لا يجوز دفنها في بلاد الإسلام، أو في جزيرة العرب كما ذكره بعضهم؛ لعدم وجود معنى لشمول دليل القتل لقتل الجثة مثلاً.

وعليه، فالاعتماد على مستند قرآني مفترَض؛ لإثبات وجوب إخراج الكفار من الجزيرة العربية، غير دقيق.

٢. استدعاءات شرافة الموضع

الدليل الثاني الذي ذكروه هنا هو أنّ جزيرة العرب تعدّ من المواقع الشريفة من

---

(١) راجع: محمد علي الأنصاري، الموسوعة الفقهية الميسّرة ٣: ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

جهة كونها منزلاً ومركزاً للعرب الذين كان منهم رسول الله صلى الله عليه وآله، وحيثية الشرف المتضمّنة فيها تستدعي عدم السماح بدخول غير المسلم إليها، مما يفرض حرمانه من ذلك[١].

غير أن هذا الكلام لا يعدو أن يكون محاولة لتقريب الحكم إلى الذهن من حيث حكمته، وإلا فإنه لا يمثّل في حدّ ذاته أية قاطعية؛ إذ إنّ محض الشرفية لو استدعى هذا الحكم هنا لكان يستدعي نماذج مشابهة لا يصح الالتزام بها. فمثلاً: هل يلتزم القائل به بحرمة إدخالهم أو دخولهم الكوفة والنجف والقدس ومشهد وباقي المناطق بما يؤدّي إلى توسعة الحكم لأكثر من ذلك، مما هو غير ثابت في الشريعة بملاحظة أنّه لو كان لبان، بل قد بان عدمه؟!

على أنّ تشرّف بقعةٍ معينة كيف عرفنا أنه يوجب حرمة دخول الكافرين إليها؟ وما هو المبرّر المنطقي الذي جعلنا نقفز إلى هذا الحكم على أساسه؟! كما أنّ القضية من جهة أخرى قابلة وفق منطق هذا الاستدلال للتوسعة، من قبيل حرمة دخول الفاسقين المتهتكين ولو كانوا من المسلمين وشبه ذلك، مما لا يظنّ بالالتزام به؛ لقيام الشواهد التاريخية على عكسه.

والذي يبدو أنّ المستدل كأنّه استوحى من استيطانهم تلك البلاد ما يفيد هتك حرمتها أو إضعاف عزّتها أو أصالتها وأشباه ذلك، مما يلقي بظلاله على نفس الظاهرة الإسلامية والمجتمع الإسلامي بصورة سلبية، لما تمثله جغرافيا الحجاز من ارتباط وثيق بالتراث الإسلامي، ومن هذه الجهة قد يتمّ التوافق معه متى أحرزنا صغرى هذه المعادلة ومصداقها، الأمر الذي لا يملك وجهاً واضحاً إلا في بعض الحالات التي ربما نصنّفها في حساب الحال النادر.

---

(١) انظر: الكركي، جامع المقاصد ٣: ٤٦٥.

٣. مستند الإجماع في نظرية التحريم

استند بعض الفقهاء هنا إلى الإجماع[١]، فضلاً عن الشهرة المؤكّدة في عدّة كلماتٍ لهم[٢].

وهذا الإجماع يمكن إثباته أيضاً من طريق آخر، غير ملاحظة كلمات الفقهاء في المسألة على ما أفاده الشيخ محمد حسن النجفي[٣]، وذلك بالرجوع إلى نفس السيرة الإسلامية الجارية على ذلك.

ومتى تحقّق ذلك الإجماع وتلك الشهرة كانا بنفسيهما دليلاً على الحكم الشرعي.

وهذا الاستدلال يمكن تسجيل ملاحظتين عليه، هما:

الملاحظة الأولى: ما صار مكرّراً جداً من احتمال المدركية على أقلّ تقدير في هذا الإجماع، إذا لم نقل بحصول الاطمئنان العرفي بهذه المدركية، من خلال تداول المسألة على مستوى المستند الحديثي في المصادر الشيعية والسنية، كما سوف نلاحظه إن شاء الله تعالى.

الملاحظة الثانية: إنّ قيام السيرة الإسلامية على ظاهرة منع دخول غير المسلمين أراضي الحجاز، لو تأكّدنا منه في مختلف المراحل التاريخية، لا يفيد يقيناً بقيام إجماع فقهي؛ لأنّ الملاحظ في تشكّل هكذا ظواهر اجتماعية سياسية عامة على أساسٍ ديني أنه يعتمد بالدرجة الأولى على مزاوجة بين الموقف السياسي الإسلامي التقليدي والمرجعية الدينية العامة، ومن الممكن جداً عدم تأثير الموقف المخالف في إلغاء أو

---

(١) راجع: الطوسي، المبسوط ٢: ٤٧؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ٣٣٤؛ والشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٣: ٨٠؛ والمحقق النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٢٨٩.

(٢) انظر: شرائع الإسلام ١: ٢٥٣؛ والمحقق الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٢١؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٤٠٠.

(٣) جواهر الكلام ٢١: ٢٨٩.

تقليص مثل هذه الظواهر، فالموقف الرسمي الديني والسياسي كافٍ في حدّ نفسه في تشكيل سيرة وتعاقد اجتماعي عام في مثل هذه المسألة، تماماً كما يحصل في عصرنا في بعض الديار الإسلامية، حيث يكفي إصدار مفتي تلك الديار فتوى ثم قيام الدولة بتطبيق تلك الفتوى لتكون حالةً عامّة، رغم أنّه قد يكون هناك الكثير من المعارضين لهذه الفتوى في الأروقة والمحافل العلمية.

ومن هنا لا تكون السيرة شاهدةً على توافق فقهي تخصّصي لدى علماء الفقه على مستوى الدراسة العلمية للمسألة.

٤ـ مستند السيرة الإسلامية العامّة

ذكر المحقق النجفي[1] هنا أنّه يمكن التمسّك مباشرةً بالسيرة الإسلامية القائمة على ذلك، بمعنى جعلها كاشفاً مباشراً عن الموقف الشرعي الإسلامي، بلا ضرورة لتوسّط الإجماع الفقهي في عملية الكشف هذه.

وهذا هو الفارق في كلامه بين تمسّكه بالسيرة هنا وفي الدليل المتقدّم، حيث جعلها هناك وسيطاً لاكتشاف الإجماع، أما هنا فجعلها دليلاً مستقلاً.

وهذا الدليل يمكن أن يلاحظ عليه أمرٌ عام، وهو أنّ السيرة المتشرّعية يمكن أن تخضع لقانون المدركيّة كما يخضع لها الإجماع؛ حيث لابدّ في السيرة من رفع تمام الاحتمالات التي تدعم نشوءها من عناصر غير الفقه والحكم الإسلامي.

وهذه السيرة في الفترة اللاحقة لعصر النص يحتمل فيها في حالاتٍ كثيرة ـ كما في محلّ بحثنا ـ اعتمادها على الفتاوى والآراء الفقهية للفقهاء وأئمة المذاهب و.. ومع هذا الاحتمال لا تعود لهذه السيرة كاشفيّة تامة عن إسلامية الحكم الذي تختزنه.

(١) جواهر الكلام ٢١: ٢٨٩.

كما أنّ هذه السيرة في الفترة المعاصرة لزمن النص يحتمل فيها في كثير من الأحيان اعتمادها على عناصر غير مجرّد الموقف الإسلامي، كما لو اعتمدت السيرة على فهم خاصّ للنص، كما في موردنا الذي يوجد فيه ـ كما سيأتي ـ نصّ وصية الرسولﷺ في هذا المضمار، الأمر الذي يحتمل معه أنهم اعتمدوا ـ بوصفهم فقهاء وعلماء دين معاصرين للقرون الإسلامية الأولى ـ على هذا النص، كما أنّ الاستدلال بمسألة شرفية المكان ربما كان عاملاً مساعداً في نشوء هذه المفاهيم المرتبطة بمسألتنا. وربما كانت العوامل السياسية قد لعبت دوراً في تفريغ الجزيرة من غير المسلمين، الأمر الذي تُلُقّي فيما بعد على أنه أمرٌ ديني ثابت.

على أنه من غير المعلوم تكوّن مفهوم السيرة هنا في القرون الثلاثة الأولى؛ لأنّ هذا النوع من الأحكام له في الغالب جانب سياسي إجرائي يعني الدولة وأجهزتها، وليس قضيّةً عبادية أو معاملة مالية شائعة حتى تعيش في وعي الناس بشكل مستمرّ أو تمارس بشكل متواصل، ومعه يكفي في تصوّر انعقاد سيرة اتخاذ موقف فقهي رسمي من جانب بعض فقهاء الدولة مدعوماً بقرار سياسي في تلك المنطقة، وأين هذا من تكوّن مفهوم السيرة؟!

كما أنّ المسألة في دائرة أبناء الطائفة الشيعية لا تخرج عما قلناه آنفاً، انطلاقاً من وجود مدارس ورؤى متعدّدة في الوسط الشيعي، حتى في ظلّ وجود الإمام، نظراً لقلّة وضعف عمليّة التواصل المجتمعي العام الذي يسمح للإمامعليه السلام بالإشراف عل كلّ المجتمع الشيعي، لاسيّما مع الظلم الذي مورس على أئمة أهل البيت النبوي في العصرين الأموي والعباسي، إذ لم يكن التواصل الجماهيري وعلاقة الإمامعليه السلام بالقاعدة كما هي الحال عليه اليوم. وهذه الملاحظة العامّة ـ وكما أشرنا ـ وإن لم يكن مجال تفصيلها هنا إلا أنه اتضح أنها تعيق عملية الكشف في السيرة.

٥. مستند الأحاديث الشريفة

يمكن اعتبار هذا الدليل هو الأساس هنا، أي التمسّك بالأخبار الواردة في المسألة من كتب الفريقين: السنّي والشيعي، وإن ذكر الشهيد الثاني وغيره عدم العثور على خبر في المسألة من طرق الإماميّة[١]، وما عثرنا عليه نحن هو:

الحديث الأول: الرواية المتضمّنة لوصية النبيﷺ بإخراج اليهود من جزيرة العرب، أو إخراج المشركين منها، ففي الحقيقة خبر الوصية يشتمل على نصّين:

أحدهما: ما يدلّ على إخراج اليهود والنصارى أو اليهود فقط.

وثانيهما: ما ورد في المصادر الحديثية السنّية، ويشتمل على إخراج المشركين، وله وجودٌ ما في مصادر الشيعة.

وقد نقل النص الأول في الغالب عن أمّ سلمة زوج النبيﷺ، كما نقل النصّ الثاني عن ابن عباس، والنصين هما:

أ ـ خبر أم سلمة المروي عن رسول اللهﷺ أنه: أوصى عند وفاته: يُخرج اليهود من جزيرة العرب..[٢].

وبحسب نقل الحرّ العاملي عن أمالي الطوسي، جاءت إضافة النصارى إلى اليهود[٣]؛ وورد في مرسل ابن جريج بأن لا يترك يهودي ولا نصراني بأرض الحجاز[٤].

ب ـ خبر ابن عباس، الذي جاء بصيغة: «...أخرجوا المشركين من جزيرة

(١) مسالك الأفهام ٣: ٨٠؛ ومجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٢١.

(٢) الطوسي، الأمالي: ٤٠٤؛ وانظر: الهيثمي، مجمع الزوائد ٥: ٣٢٥، وذكر أنّ رجاله رجال الصحيح؛ والطبراني، المعجم الكبير ٢٣: ٢٦٥.

(٣) تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١٣٢.

(٤) الصنعاني، المصنّف ٦: ٥٧ ـ ٥٨، و١٠: ٣٦١؛ والدر المنثور ٣: ٢٢٧.

العرب..»[١].

وقد جاء مضمون الوصيّة عن ابن عباس بنقل الفضل بن شاذان في وقائع حادثة يوم الخميس، وأنّ النبيﷺ قال فيما قال: «..وعليكم بهذه الثلاثة أشياء أنفذوها بعدي: أنفذوا جيش أسامة، وأجيزوا الوفد كما كنت أجيزهم، وانفوا المشركين من جزيرة العرب، حتى لا يكون في جزيرة العرب إلا دين واحد..»[٢].

وهذه الوصية واضحة فيما تقرّره على مستوى بحثنا؛ لأنها تقرّر إخراج الكافرين من جزيرة العرب، بمعنى عدم السماح لهم بالاستقرار فيها، وهو المطلوب، بل قد تشمل مطلق الزيارة والتردّد، دون مثل الدفن ونحوه.

والبحث في هذه الوصية يقع تارةً على المستوى السندي الصدوري وأخرى على المستوى الدلالي:

أما الناحية السندية: فهي ضعيفة في رواية أمّ سلمة، حيث ورد في طريقها وهب بن حزم وهو مهمل جداً، نعم صحّح السند في طرق أهل السنة، غير مرسل ابن جريج، وأما خبر ابن عباس ففي طريق ابن شاذان مشكلة إثبات صحّة نسبة الكتاب الموجود بين أيدينا اليوم إليه، فإنّ نسخ هذا الكتاب (كتاب الإيضاح) قليلة جداً، ويبدو أنّ العلامة المجلسي والحرّ العاملي لم تصلهما نُسَخه، ولهذا أقرّ محقّقو الكتاب بندرة النسخ، وأنها بأجمعها غير كاملة وفيها غلط[٣]، وأقدم نسخه المتوفرة لا يحرز عودها إلى قبل القرن الحادي عشر الهجري، فالاعتماد على كتاب من هذا

(١) صحيح البخاري ٥: ١٣٧؛ ومسند ابن حنبل ١: ٢٢٢؛ وصحيح مسلم ٥: ٧٥؛ وسن أبي داوود ٢: ٤١؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٩: ٢٠٧؛ والصنعاني، المصنف ٦: ٥٧، و١٠: ٣١١ و..

(٢) ابن شاذان، الإيضاح: ٣٥٩ ـ ٣٦٠.

(٣) انظر مقدّمة المصحّح للإيضاح: ٦١. (مير جلال الدين الأرموي).

النوع مشكل جداً.

وأما سند المصادر السنية برواية ابن عباس فهو تام وفقاً لأصول علم الجرح والتعديل عند أهل السنّة؛ بعيداً عن التحفّظ من موضوع ابن عباس حيث كان صغير السنّ.

وأما الناحية الدلالية: فقد تبرز عدّة ملاحظات، هي:

الملاحظة الأولى: إنّ النصّين متناقضان؛ فإنّ أحدهما يجعل مورد الوصية أهلَ الكتاب، والآخر يجعلها واردةً في المشركين الذين صاروا علماً لعبدة الأوثان؛ وحيث إنّ الوصية واحدة فلا محالة يقع التردّد في موردها، فيعود الحديث مشوباً بالغموض من هذه الناحية.

وقد يقال بأنّ هذه الملاحظة قابلة للمناقشة؛ لأنّ النصين لم يتصدّيا لإبراز وصيّة رسول الله صَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ بما هي نصٌّ كامل متكامل، وإنما أخبر كلّ نصّ منهما عن شيء أوصى به صَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ، ولعلّ كلّ نص منهما يخبر عن مقطع آخر، حتى لو فرضنا أنّ الوصية المخبر عنها كانت واحدة، وأنه لم يقم الرسول صَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ بالإيصاء مرّتين متباعدتين زماناً، كما هو غير بعيد.

إلا أنّ ظاهر الروايات ـ لاسيما بطريق ابن عباس ـ الإخبار عن تمام الوصية؛ فإنها ذكرت أنّ الرسول بيّن ثلاثة أشياء في وصيّته ثم ذكرتها، وفي بعض المصادر جاء نسيان الثالثة من طرف الراوي، وهو ظاهر في بيان أحداث الوصية كلّها، لاسيّما وأنّ بعض روايات إخراج اليهود عبّر فيها بآخر ما تكلّم به الرسول حيث جاء قوله: «أخرجوا اليهود من الحجاز، وأهل نجران من جزيرة العرب»[1]، وفي خبر آخر إلى أبي عبيدة بن الجراح أيضاً أنه: «وأحسبه قال: أخرجوا اليهود من

(١) سنن الدارمي ٢: ٢٣٣؛ والكوفي، المصنّف ٧: ٦٣٥؛ والبخاري، التاريخ الكبير ٤: ٥٧.

أرض الحجاز»(١)، حيث لا يبدو من الراوي التأكّد من صدور هذه الجملة.

وهذا ما يفتح الباب على تردّد آخر في إضافة أهل نجران على صعيد الجزيرة العربية، وتخصيص اليهود بأرض الحجاز، بناءً على التمييز بين الجزيرة والحجاز. إلا إذا جرى الإصرار على وجود عدّة وصايا لهﷺ عند وفاته، في بعضها يذكر المشركين وفي بعضها الآخر اليهود، بل لقد تعدّدت الروايات في آخر ما نطق به الرسول، من الصلاة وغيرها، ولعلّ التعبير بآخر ما تكلّم به قائمٌ على المسامحة العرفيّة.

الملاحظة الثانية: إنّ ظاهر رواية كتاب الإيضاح بيان للغاية بقوله: «حتى لا يكون في جزيرة العرب إلا دين واحد»، وهذا معناه أنّ الإخراج كان لغاية عدم وجود دينين في جزيرة العرب، وستأتي رواية مستقلّة بهذا الصدد. وعدم وجود دينين لا يقتضي منع الكافر من الاستيطان في الحجاز أو جزيرة العرب؛ لعدم صدق وجود دينين بذلك، بل إنما يصدق بوجود جماعات كبيرة لها معابدها وأماكن صلاتها ومظاهرها الدينية، فهذا العنوان أخصّ من عنوان مطلق المنع من الاستيطان أو الزيارة أو الدفن أو نحو ذلك.

إلا أنّ هذه الملاحظة لّما وردت على الرواية المذكورة في مصدر غير معتبر سنداً لم يكن يمكن التعويل عليها في مواجهة سائر الروايات قبل النظر في الروايات القادمة.

الملاحظة الثالثة: إنّ هذا النص ـ الوصية، قد صدر قبيل وفاة الرسولﷺ وبعد نزول سورة المائدة ورجوع النبي من حجّة الوداع، وقد تعرّضنا في مناسبةٍ أخرى لما يصدر عن النبي بعد هاتين الحادثتين، وقلنا بأنّ مقتضى آية إكمال الدين أنه

(١) مجمع الزوائد ٢: ٢٨.

لم يعد هناك شيء ناقص في الدين، وأنّ حجّة الوداع قد أعلن فيها النبي أنه ما من شيء يقرّب إلى الجنة ويبعّد عن النار إلا وقاله، إذاً فلم تعد هناك أشياء ناقصة في أصل الدين، من هنا تحمل النصوص النبوية التي أعقبت هذا الأمر، إما على تكرار ما كان قاله النبي من قبل، أو على بيان حكم حكومي ولائي غير الأحكام الإلهية الثابتة.

وهنا يقال: إذا ثبت أنّ مسألة إخراج المشركين من جزيرة العرب قد صدرت من النبي قبل ذلك، كان بيانه هنا تكراراً للحكم الإلهي، ويتمّ الاستدلال، أما إذا لم يثبت ذلك، فيحتمل جداً أن يكون بياناً لحكم حكومي بيّنه النبي ليفعلوه لمصالح زمنية تستدعي تطهير الجزيرة العربية تماماً من الشرك لتكون خاليةً تماماً من الوجود غير الإسلامي، ربما حمايةً لانطلاقة الوجود الإسلامي بعد ذلك في الفتوحات أو غيرها.

ولعلّ ما يعزز هذا الأمر أنّ الموردين الآخرين اللذين ذكرهما النبي فيهما روح الحكم التاريخي؛ فإنّ إنفاذ جيش أسامة ليس حكماً إلهياً ثابتاً وإنما هو حكم مرحلي خاصّ بزمن النبي، وإجازة الوفد كما كان يجيزهم ـ بمعنى إكرامهم وإنزالهم ـ ليس حكماً خاصاً بالوفود الآتية؛ لأنّ عنوانه عام، وإنما هو مصداق لوجوب الإكرام أو لنهج التعامل مع المؤلّفة قلوبهم أو نحو ذلك، فليس هناك تأسيس حكم جديد هنا أيضاً.

وقد بحثنا في محلّه[1] من قبل وتوصّلنا إلى أنّ موارد الشك في تاريخية الحكم لا أصل فيها يثبت التاريخية أو عدمها، فيرجع إلى القدر المتيقن، ولا يقين هنا بشمول الحكم لغير ذلك الزمان.

---

(١) حيدر حب الله، حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٦٦٣ ـ ٧٤٠.

الحديث الثاني: خبر ابن عباس أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «لا يجتمع دينان في جزيرة العرب»[١]، وفي مرسل عمر بن عبد العزيز: «لا يبقينّ دينان بأرض العرب»[٢].

وفي خبر عائشة قالت: كان آخر ما عهد رسول الله صلى الله عليه وآله أن قال: «لا يترك بجزيرة العرب دينان»[٣]، وفي حديث آخر: «لا دينان بأرض العرب»[٤].

وقد ذكر أنّ هذا الحديث جاء في سياق إجلاء عمر بن الخطاب أهل خيبر تارةً، وأهل نجران أخرى، ولهذا لاحظ الطبري الشيعي أنّ ما فعله عمر بن الخطاب مع أهل نجران وخيبر يخالف عهود النبي معهم وصلحه وإقرارهم على ما هم عليه[٥].

ولعلّ الوسط السنّي كان يستشعر إشكالية قديمة من هذا النوع، حيث نجد عند الإمام مالك في الموطأ، نقلاً عن ابن شهاب قوله: «ففحص عن ذلك عمر بن الخطاب حتى أتاه الثلج واليقين أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال.. فأجلى يهود خيبر.. وقد أجلى عمر بن الخطاب يهود نجران وفدك، فأما يهود خيبر فخرجوا منها ليس لهم من الثمر ولا من الأرض شيء، وأما يهود فدك فكان لهم نصف الثمر ونصف الأرض؛ لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان صالحهم على نصف الثمر ونصف الأرض، فأقام لهم عمر نصف الثمر ونصف الأرض، قيمةً من ذهب وورق وإبل وحبال وأقتاب، ثم أعطاهم القيمة وأجلاهم منها»[٦].

---

(١) الصنعاني، المصنّف ١٠: ٣٥٩، ٣٦٠؛ والموطأ ٢: ٨٩٢ ـ ٨٩٣.

(٢) البيهقي، السنن الكبرى ٩: ٢٠٨؛ والصنعاني، المصنّف ١٠: ٣٦٠.

(٣) مسند ابن حنبل ٦: ٢٧٥؛ وتاريخ الطبري ٢: ٤٥٣؛ وانظر: البيهقي، السنن الكبرى ٦: ٢٦٦.

(٤) الشافعي، الأم ١: ٣١٧؛ والتمهيد ٦: ٤٦٣.

(٥) انظر: الطبري، المسترشد: ٥٢٧.

(٦) مالك بن أنس، الموطأ ٢: ٨٩٣.

ويلاحظ هنا تعرّض بعض علماء أهل السنّة للإجلاء الذي قام به النبيﷺ في حقّ يهود المدينة من بني قينقاع وبني النضير وبني قريظة[١].

وهذا الوضع يفتح على فرضيّة أساسية، وهي أنّ الخليفة الثاني عمر بن الخطاب لعلّه هو الذي اتخذ قرار إجلاء أهل الأديان الأخرى عن الجزيرة العربية، نتيجة اجتهادٍ منه أو قراءة ميدانية أو غير ذلك، ثم لمّا جاءت الأجيال اللاحقة، سعت لتبرير هذا الأمر عند ظهور إشكالية عدم التناسب بين فعله وما كانت الحال عليه أيام الرسولﷺ، فنسبت مقولة عدم اجتماع دينين إلى النبي، ونُسب الأمر بإخراج اليهود والنصارى إليه أيضاً.

ويعزّز ما نقول ما رواه ابن أبي شيبة الكوفي بسنده إلى ابن عمر، عن أبيه عمر بن الخطاب أنه قال: «لا يتركوا اليهود والنصارى بالمدينة فوق ثلاث قدر ما يبيعوا سلعتهم، وقال: لا يجتمع دينان في جزيرة العرب»[٢].

هذا يعني أن قرار إخراج أهل الكتاب كان قراراً من الخليفة الثاني، وها هو النصّ عينه يُنقل عنه، وإنما نسب إلى الرسولﷺ بعد ذلك ربما إجابةً عن اعتراض معترض هنا أو هناك، ولا يهمّنا هنا تصويب فعل الخليفة أو تخطئته، بقدر ما يعنينا اكتشاف أنّ الحكم ليس إلهياً ثابتاً، وإنما هو حكم حكومي من خليفة المسلمين لمصالح وقتية رآها.

والذي يؤكّد ما نقول أيضاً، طريقة تعبير الراوي بأنّ عمر بن الخطاب فحص حتى أتاه الثلج واليقين، فهذا النوع من التعبير يستبطن ـ فيما أظن ـ رغبةً من الراوي في إضفاء طابع السكينة على الخطوة التي قام بها الخليفة الثاني، وإلا فلماذا

(١) انظر: البيهقي، السنن الكبرى ٩: ٢٠٨.

(٢) المصنّف ٧: ٦٣٥.

هذا التعبير وكأنّه يؤرّقه شيء؟! ثم ما معنى الفحص؟ فلو كان الرسول صلى الله عليه وآله أوصى بذلك عند وفاته، كما تقول الروايات المتقدّمة، لعرفها كلّ الناس، بل لقد كان الخليفة الثاني حاضراً في تلك المواقع، فكيف لم يطّلع، بل فحص ولم تقل الرواية: سأل؟!

على أنّني أستغرب أنه لو كان هذا النصّ موجوداً عن النبي، فلماذا لم يتداول قبل خلافة عمر بن الخطاب؟! ولماذا سكت الصحابة ـ سواء كانوا من الموالاة أم من المعارضة ـ الذين سمعوه عنه، وهو حكم إلهي، ولم يخبروا به الخليفة الأوّل أبا بكر، حتى كاد هذا الحكم الذي أخبر به النبي، بل أوصى به، يختفي إلى حدّ أنّ عمر بن الخطاب نفسه فحص وبحث حتى علم بالموضوع؟! إنّ هذا كلّه يثير الاستغراب في هذه القضيّة.

إنّ قرار الخليفة الثاني يرجع ـ كما قيل ـ إما إلى تكاثر أهل نجران حتى خاف المسلمون من هجوم قادم من طرف الجنوب، أو إلى عدم التزامهم بالعهد مع الخليفة، أو إلى أنّ بعضهم (سكان دعش) أسلموا ثم ارتدّوا[1]. أو كما في رواية البخاري اعتداء أهل خيبر على عبد الله بن عمر؛ وسوف نشرح بعض ذلك قريباً بعون الله تعالى.

وعلى أية حال، فرواية عدم اجتماع دينين في جزيرة العرب ضعيفة السند بالإرسال؛ حيث نسبها ابن شهاب الزهري إلى النبي بلا سند، ومراسيله لا تلحق بالمسانيد عندنا، وخبر عائشة فيه ابن إسحاق، والخبر الأخير كالثاني مرسلٌ لا يحتجّ به، كما ورد الخبر الأوّل عن ابن المسيب مرسلاً.

(١) انظر: تامر باجن أوغلو، حقوق أهل الذمة في الفقه الإسلامي: ١٧؛ وجعفر مرتضى، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ٨: ١٤٩ ـ ١٦٣.

الحديث الثالث: ما ورد في سياق إنباء النبي بنفسه أنّه سوف يخرج المشركين أو غيرهم من جزيرة العرب.

فقد جاء في خبر جابر، أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لئن بقيت لأخرجنّ المشركين من جزيرة العرب»، فلما ولي عمر أخرجهم[١].

لكنّ جابر بن عبد الله الأنصاري يخبرنا في رواية أخرى أنه سمع هذا الخبر من عمر بن الخطاب عن رسول الله صلى الله عليه وآله، إنّما بهذا النص: «لأخرجنّ اليهود والنصارى من جزيرة العرب حتى لا أدع إلا مسلماً»[٢].

هذا النص الثاني الذي ينقل عن عمر بن الخطاب ينافي النصّ السابق الذي تحدّثنا عنه، والذي يذكر أنّ عمر بن الخطاب فحص حتى أتاه الثلَج واليقين بأنه لا يجتمع دينان في جزيرة العرب، فلو كان عمر قد سمع هذا الحديث هنا من الرسول فما الموجب للشك أيام خلافته؟! وما الموجب للفحص ما دام هو مباشرة على علم بالموضوع من شخص الرسول صلى الله عليه وآله؟!

إنّ هذا يؤكّد ما قلناه من أنّ قرار إخراج اليهود والنصارى كان قراراً حكومياً من جانب الخليفة الثاني، وأنّ هذه النصوص جاءت ـ فيما بعد ـ لتدعم ما كان اتخذه الخليفة من قرار اجتهادي من قبل.

إنّ النص النبوي المنسوب إلى عمر بن الخطاب هنا، يواجه عدّة إشكاليات:

١ ـ لقد ورد في بعض المصادر الحديثية أنّ يهود خيبر اعتدوا على عبد الله بن عمر بن الخطاب، ولما وصل الخبر إلى عمر «قام في الناس خطيباً، فقال: أيها الناس، إنّ

---

(١) الكوفي، المصنّف ٧: ٦٣٥.

(٢) مسند أحمد ١: ٢٩، ٣٢، و٣: ٣٤٥؛ وصحيح مسلم ٥: ١٦٠؛ وسنن أبي داوود ٢: ٤١؛ وسنن الترمذي ٣: ٨١؛ والحاكم، المستدرك ٤: ٢٧٤.

رسول الله صلى الله عليه وآله كان عامل يهود خيبر على أنّا نخرجهم إذا شئنا، وقد عدوا على عبد الله بن عمر ففرعوا يديه كما بلغكم، مع عدوتهم على الأنصار قبله، لا نشك أنهم أصحابهم، ليس لنا هناك عدوٌّ غيرهم، فمن كان له مال بخيبر فليلحق به، فإني مخرجٌ يهود، فأخرجهم»[(١)].

فهذا النصّ من رسول الله يجعل لحاكم المسلمين الخيار في الإخراج والإبقاء، فكيف يمكن التصديق بأنّ عمر بن الخطاب قد سمع النبي في نصّه الاستراتيجي المتقدّم على عدم إبقاء غير المسلم في جزيرة العرب، ثم يستند لتبرير إخراج اليهود إلى نصّ يمنح صلاحية الإخراج للحاكم دون أن يأمر بالإخراج، مع أنّ الأول أهم وأوجب، فلو كان قد سمع هذا الخبر في الخطّة النبوية لما استند إلى خبر خيار الحاكم.

٢ ـ ما جاء في خبر عامر بن عبد الرحمن بن نسطاس، أنّ الرسول صالح اليهود «على أنّكم تكفونا العمل ولكم شطر الثمر، على أن أقرّكم ما بدا لله ورسوله.. فلم يزل خيبر بيد اليهود على صلح النبي صلى الله عليه وآله حتى كان عمر فأخرجهم، فقالت اليهود: لم يصالحنا النبي صلى الله عليه وآله على كذا وكذا؟ قال: بلى! على أن نقرّكم ما بدا لله ولرسوله، فهذا حين بدا لي إخراجكم، فأخرجهم..»[(٢)].

فهذا الخبر يسند فيه عمر الإخراج إلى أنّ الاتفاق مع اليهود كان مع بقاء الخيار بيد المسلمين، وأنّ عمر بن الخطاب قد مارس حقّه هذا في الأمر، وليس هناك

(١) مسند أحمد ١: ١٥؛ وانظر: سنن أبي داوود ٢: ٣٥؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٩: ٥٦؛ وابن هشام، السيرة النبوية ٣: ٨١٧؛ والسيرة الحلبية ٢: ٧٧٢؛ وصحيح البخاري ٣: ١٧٧ ـ ١٧٨؛ والذهبي، تاريخ الإسلام ٢: ٤٢٥.

(٢) الصنعاني، المصنف ٤: ١٢٥؛ وانظر: ابن شبة، تاريخ المدينة ١: ١٧٨.

مؤشر على إلزام شرعي.

لكن الرواية ضعيفة السند بابن نسطاس، فضلاً عن أنها لا تنفي وجود أمر شرعي يحتاج لتهيّؤ ظروفه التي توافرت في عصر الخليفة الثاني، والاستناد إلى خيار المسلمين منطقي لتبرير الأمر أمام اليهود.

٣ ـ خبر يحيى بن سهل، في قصّة تحريض اليهود على قتل مظهر بن رافع الحارثي، ثم مقتله بعد ذلك، وأنّه لّما وصل الخبر، قال عمر بن الخطاب: «إني خارج إلى خيبر، فقاسمٌ ما كان بها من الأموال، حادّ حدودها، ومورف أرفها، ومجلٍ يهود عنها، فإنّ رسول اللهﷺ قال: هلمّ، أقرّكم الله، وقد أذن الله في إجلائهم ففعل ذلك بهم»[1].

هذا النص الذي يناقش في ثبوته تاريخياً يعطي دعماً لفكرة أنّ موضوع الإجلاء كان موكولاً لنظر المسلمين، وأنه كان يمكنهم عند أيّ خطأ أن ينطلقوا لإجلائهم، ولم يكن هناك أمرٌ قاطع بالإجلاء، وإلا لاستند عمر بن الخطاب إلى النصّ النبوي الآمر أو الراسم لسياسة الإجلاء، مع أنه لم يفعل، ممّا يدلّ على عدم وجود أمر نبوي في هذا الصدد.

٤ ـ ما ورد عن ابن عمر من أنّ والده أجلى اليهود من المدينة، فقالوا: أقرّنا النبيﷺ وأنت تخرجنا؟! قال: «أقرّكم النبيﷺ وأنا أرى أن أخرجكم من المدينة»[2].

والنص هنا واضح ـ بعد صرف النظر عن مسألة إثباته التاريخي الذي يبدو مشكلاً ـ في أنّ القضية كانت اجتهاداً، إذا أردنا أن نستبعد المواجهة الصريحة لقرار

(١) المتقي الهندي، كنز العمال ٤: ٥٠٩.

(٢) المصدر نفسه ٤: ٥٠٧، نقلاً عن الغيلانيات.

النبي بالإقرار لهم بالبقاء، وأنّ النبي بوصفه إمام المسلمين أقرّهم، وعمر اليوم بوصفه إمام المسلمين يخرجهم، فلو كان هناك تشريع ديني بالإخراج لكان هو الأولى بالظهور، اللهم إلا أن يقال بأنّ كلام عمر هنا جاء جدلاً معهم، ولم يكن في سياق الكشف عن الدوافع الحقيقية والنهائية لقراره.

٥ ـ خبر الأعمش، عن سالم، قال: كان أهل نجران قد بلغوا أربعين ألفاً، قال: وكان عمر يخافهم أن يميلوا على المسلمين، فتحاسدوا بينهم. قال: فأتوا عمر، فقالوا: إنّا قد تحاسدنا بيننا فأجلنا، وقال: وكان رسول الله صلى الله عليه وآله قد كتب لهم كتاباً أن لا يجلوا، وقال: فاغتنمها عمر فأجلاهم، فندموا، فأتوه، فقالوا: أقلنا، فأبى أن يقيلهم، فلما قدم عليّ أتوه، فقالوا: إنا نسألك بخطّ يمينك وشفاعتك عند نبيك إلا أقلتنا، فأبى، فقال: ويحكم، إنّ عمر كان رشيد الأمر. قال سالم: فكانوا يرون أنّ علياً لو كان طاعناً على عمر في شيء من أمره، طعن عليه في أهل نجران»[1].

يبدو لي هذا النص لا يمكن تصديقه، فهل يعقل أن تأتي أمّةٌ من الناس تطلب إجلاءها عن موطنها؟! مهما تحاسدوا وتشاجروا... هذا النص على تقدير صحّته يدلّ على أنّ قرار الإجلاء لم يكن لنصّ ديني، وإنما لتوافق تقدّم بطلبه الطرف الآخر.

لكنّ هذا الخبر حتى لو كان موضوعاً يؤكّد ما قلناه سابقاً، من أنّ التباساً أحاط خطوة عمر بن الخطاب، وأنّ هناك انتقادات أعتقد أنّه سجّلها خصوم الخلفاء الأوائل من العلويين، من بينها مخالفة سنّة عمر لسنّة النبي في موضوع أهل الكتاب، ولهذا نجد الراوي يشير في النهاية إلى الإمام علي بن أبي طالب وأنّه لم يكن يطعن في عمر شيئاً، ممّا يعطي مؤشراً واضحاً على أنّ بعض أنصار خطّ الإمام علي

(١) الكوفي، المصنّف ٨: ٥٦٤؛ وكنز العمال ٤: ٥٠٦ ـ ٥٠٧.

كانوا بصدد النقد لسياسات عمر بن الخطاب، وأنّ الراوي اخترع هذه القصّة ليبرّأ ساحة الخليفة الثاني أمام العلويين.

٦ ـ إنّ مجموعة النصوص التاريخية والحديثية هذه تتحدّث عن ملابسات خاصّة رافقت إجلاء عمر بن الخطاب لليهود من بعض المناطق، وليس فيها عين ولا أثر لفكرة وجود أمر إلهي نبوي أبدي بذلك قام عمر بتنفيذه، فلو كان هذا الأمر موجوداً لظهر أثناء هذه الأحداث وقبيل اتخاذ الخليفة قرار الإجلاء من هنا أو هناك. بل هذه النصوص توحي ـ حتى لو وضعت ـ بأنّ جدلاً أحاط خطوة الخليفة، وأنّ عملية الوضع هذه جاءت لتبرّر قرار الخليفة الثاني، فلو كان النصّ الإلهي معروفاً في تلك الفترة لتناوله الوضّاع وأقحموه في هذه النصوص التاريخية التي تحدّثت عن الإجلاء، ودافعوا به عن الخليفة الثاني.

ويجب أن لا نغفل عن أنّ كلّ ما تقدّم كان بملاحظة الرواية بصيغة (اليهود والنصارى)، لا بالصيغة الأولى التي ورد فيها الحديث عن (المشركين)، فإنها سليمة عن هذه الإشكالات كلّها.

وإذا غضضنا الطرف عما تقدّم، فإنّ هذه الرواية ـ سواء وردت بلفظ (المشركين) أم (اليهود والنصارى) ـ لا تبيّن حكماً إلهياً؛ إذ غاية ما فيها أنّ النبيﷺ يخبرنا أنّه إذا سنحت له الظروف سوف يُخرج المشركين وأهل الكتاب من الجزيرة، وهذا المعطى أعمّ من أن يكون قراراً إلهياً إلزامياً أو يكون قراراً نبوياً زمنياً بذلك استدعته ملابسات وظروف تلك الفترة، فلو تعاطينا مع النبي على أنّ لديه نوعين من القرارات، فهذا النصّ بهذه الصيغة لن يؤكّد أيّاً من النوعين؛ ولهذا يؤخذ بالقدر المتيقن، وهو تاريخية الحكم.

ونشير هنا أيضاً إلى أنّ قرار إجلاء النبي يهودَ المدينة إلى خارجها ـ وليس إلى

خارج الجزيرة ـ لا يدلّ على وجود قرار إلهي أبدي بالإجلاء، رغم أنّ تعبير بعض الروايات ورد فيه الإجلاء[١]؛ لأنّ أحداث المدينة عرفت ملابسات خاصّة، وبقاء اليهود كان يهدّد أمن الدولة الإسلامية الأمر الذي أكّدته بشكل قاطع أحداث معركة الأحزاب، التي دفعت النبي لاتخاذ قراره بغزوة بني قريظة، ثم بخيبر، ولهذا نجد في بعض نصوص قرار الإجلاء هذا عن المدينة ما يفيد استناد الحكم إلى قرار نبوي بوصفه حاكم المسلمين لا إلى قرار شرعي أبدي ينفّذه النبي، ففي خبر أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله في حوار النبي مع اليهود في سياق إرهاصات قرار الإجلاء جاء: «اعلموا أنما الأرض لله ورسوله، وإني أريد أن أجليكم من هذه الأرض، فمن وجد منكم بماله شيئاً فليبعه، وإلا فاعلموا إنما الأرض لله ورسوله»[٢].

فإنّ الاستناد إلى سلطنة النبي على الأرض استناد إلى معيار مالكي لا إلى معيار شرعي قانوني إلهي ثابت، فكأنه يقول لشخص: هذه الدار داري وأنا قرّرت إخراجك منها، فإنّ هذا اللسان ليس لسان تشريع إلهي نازل بأمره بذلك إلى يوم القيامة، وإنما هو لسان حكومي زمني كما هو واضح.

وبهذا لا يصحّ الاستناد إلى التجربة النبوية في المدينة لتعميمها إلى ما نحن فيه، لاسيما وأنّ الفعل دليل صامت لا إطلاق فيه، كما هو مقرّر في علم أصول الفقه.

الحديث الرابع: ما عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «يا عليّ، إن أنت ولّيت الأمر بعدي فأخرج أهل نجران من جزيرة العرب»[٣].

إنّ هذا الأمر دليلٌ على تشريع إخراج أهل نجران.

---

(١) انظر: صحيح البخاري ٤: ٦٥، و٨: ٥٧، ١٥٦؛ ومسند أحمد ٢: ٤٥١.

(٢) صحيح البخاري ٨: ١٥٦؛ وصحيح مسلم ٥: ١٥٩؛ وسنن أبي داوود ٢: ٣٣.

(٣) مسند أحمد ١: ٨٧؛ والصنعاني، المصنّف ١٠: ٣٦١؛ وعمر بن أبي عاصم، كتاب السنّة: ٥٤٩.

والجواب:

أولاً: إنّ الرواية وردت وفي طريقها قيس، وهو قيس بن الربيع، بقرينة ما جاء في أمالي المحاملي[١]، وقد رجّح الهيثمي كونه ابن الربيع[٢]، وعليه فيكون الخبر ضعيفاً بضعف قيس بن الربيع.

نعم ورد الخبر بغير طريق قيس بن الربيع في مصنّف الصنعاني، لكن في الطريق يوجد الحسن بن عمارة، وهو رجل متروك متّهم بالكذب، كما نصّ على ذلك أئمة الجرح والتعديل[٣]، ولا أقلّ من أنه كثير الوهم والخطأ، وأنه ضعيف في الرواية، فالخبر لا قيمة له على المستوى السندي.

ثانياً: إنّ الخبر أخصّ من المدعى؛ لأنّه خاصّ بنجران وأهلها ولا يشمل غير ذلك، فلا يمكن من خلاله إثبات حرمة توطّن مطلق المشرك أو الكافر بلاد الحجاز أو جزيرة العرب.

ثالثاً: لا يوجد في هذا الحديث أيّ مؤشر على طبيعة القرار الذي أوصى به النبي، فقد تقتضي المصلحة الزمنية هذا الإخراج، والنبي لم تكن الظروف مؤاتية له فطلب من الخليفة بعده أن يقوم بهذه المهمّة، وهذا أمر لا تُعرف حيثياته، وليس الخطاب فيه موجّهاً للمسلمين، أو بنحو بيان الحكم مثل: يجب إخراج أهل نجران، أو إنّ الله فرض عليكم إخراج أهل نجران، فهذه الألسنة التي وردت بها هذه الرواية هنا لا تثبت حكماً إلهياً دائماً إلى يوم القيامة.

الحديث الخامس: خبر دعائم الإسلام، عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «لا

---

(١) أمالي المحاملي: ١٥٧.

(٢) مجمع الزوائد ٥: ١٨٥.

(٣) المزي، تهذيب الكمال ٦: ٢٦٥ ـ ٢٧٧.

يدخل أهل الذمّة الحرم، ولا دار الهجرة، ويخرجون منهما»[١].

فهذا الحديث يمنع دخول أهل الذمّة دار الهجرة، فإذا منع من ذلك أهل الذمة، فبطريق أولى أن يمنع سائر الكفار لاسيما المشركين، والظاهر أنّ المراد بدار الهجرة المدينة المنوّرة أو مطلق الحجاز على أبعد تقدير. وظاهر الحديث مطلق دخولهم ولو للزيارة أو التجارة أو نحو ذلك؛ لأنّ التعبير جاء «لا يدخل»، وهو شامل لذلك كلّه.

والخبر جيّد دلالةً، لكنّه ضعيف السند جداً؛ فإنه ورد مرسلاً بلا سند أصلاً.

الحديث السادس: خبر علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: وسألته عن اليهودي والنصراني والمجوسي، هل يصلح أن يسكنوا في دار الهجرة؟ قال: «أما أن يلبثوا فيها فلا يصلح»، وقال: «إن نزلوا نهاراً ويخرجوا منها بالليل فلا بأس»[٢].

ودلالتها على منعهم من الاستقرار واضحة، لكنها تجيز الزيارة بمقدار بسيط؛ لهذا فهي تخصّص إطلاق خبر الدعائم المتقدّم من هذه الناحية.

لكنّ هذا الخبر ورد في قرب الإسناد للحميري وتهذيب الأحكام للطوسي بسند فيه عبد الله بن الحسن، وهناك في السند أيضاً أحمد بن محمد بن يحيى العطار، وهما مجهولان، ولم ينقل هذه الرواية الحرّ العاملي عن مسائل علي بن جعفر مباشرةً حتى يصحّح الطريق ولو على مثل نظرية السيد الخوئي، ولعلّ نسخة مسائل علي بن جعفر التي وصلت للحرّ العاملي ليس فيها هذا الحديث، وإنما هو موجود في

(١) القاضي النعمان، دعائم الإسلام ١: ٣٨١.

(٢) الطوسي، تهذيب الأحكام ٨: ٢٧٧؛ ومسائل علي بن جعفر: ٢٩٦؛ والحميري، قرب الإسناد: ٢٦٠.

النسخة المطبوعة اليوم، والتي لا يحرز صحّتها، فالخبر من الناحية السندية ضعيف.

ومن هذا كلّه، يظهر أن الرواية الوحيدة التامّة سنداً هي الوصية النبوية بحسب ما نقلها لنا ابن عباس من طريق أهل السنّة، إذا غضضنا الطرف عن إشكالية ابن عباس نفسه، وهي خاصّة بالمشركين ولا تشمل سائر الديانات، كما أنّ ظاهرها إخراج الجماعات مقابل استيطانها، لا إخراج الأفراد أو المنع من الزيارة والتجارة، فضلاً عن إشكالية احتمال التاريخية فيها، كما هي الحال في إنفاذ جيش أسامة الذي جاء في ضمن الوصية أيضاً، لاسيما وأننا لا نملك نصّ كلام النبيﷺ وإنما مضمونه الكلّي بحسب نقل الرواة، هذا ولا تسلم هذه الرواية شيعيّاً ـ كما هو المعروف ـ سنداً؛ لعدم ورودها بطريق صحيح من طرق الإمامية.

أما روايات إخراج اليهود والنصارى فنشكّ فيها جداً من حيث كونها حكماً إلهياً، لمجمل الملاحظات التي تقدّمت.

والاحتمال الراجح عندي أنّ النبي أوصى وصيةً سياسية أمنية بإخراج المشركين من الجزيرة بوصفها البلد الإسلامي الوحيد عند وفاته، حمايةً لوضع الدولة واستقرارها من أن يخطّط هؤلاء شيئاً، وأنّ هذا النص تمّ فهمه فهماً أبدياً من جهة، رغم أنّ النبي لم ينسبه إلى الله تعالى، ثم تمّ توظيفه بتعديل المشركين إلى ما يشمل اليهود والنصارى، لتفسير الخطوة التي قام بها عمر بن الخطاب فيما بعد تفسيراً دينياً، باعتقاد أنّ التفسير الديني هو الوحيد القادر على أن يعذره، فاتسع المفهوم وتحوّل إلى حكم شرعي عام وراسخ.

مساحة الحكم: جزيرة العرب أم الحجاز أم..؟

وقع بحث بين العلماء في المنطقة التي يفترض إخراج المشركين منها، وقد

لاحظنا أنّ الروايات نفسها طرحت عدّة عناوين في هذا الإطار مثل: جزيرة العرب، دار الهجرة، الحجاز، نجران.

وقد تعدّدت الكلمات في تحديد جزيرة العرب (أرض العرب) وبلاد الحجاز، وهذه بعض الكلمات:

ذكر بعضهم ـ ونقل عن الأصمعي ـ أنّ جزيرة العرب هي من أقصى عدن إلى ريف العراق في الطول، ومن جدّة وما والاها من ساحل البحر إلى أطراف الشام في العرض[1].

وقالوا: جزيرة العرب أربعة أقسام: اليمن، ونجد، والحجاز، والغور، وهي تهامة، فمن جزيرة العرب الحجاز وما جمعه، وتهامة واليمن وسبأ والأحقاف واليمامة والشحر وهجر وعمان والطائف ونجران والحجر وديار ثمود والبئر المعطلة والقصر المشيد وإرم ذات العماد وأصحاب الأخدود وديار كندة طيء وما بين ذلك[2].

وينقل عن الإمام أحمد بن حنبل ـ فيما يظهر ـ تعريفٌ آخر لجزيرة العرب بأنّها المدينة وما والاها[3]، ولعلّه ليس بصدد تعريفها بقدر ما هو بصدد بيان حدود مساحة الحكم بالإجلاء، أي بصدد تفسير المراد مما جاء في الأحاديث، على أساس أنه من المعلوم تاريخياً أنه لم يتم إجلاء أحد من شيماء ولا من اليمن. وهذا ما يظهر

---

(١) انظر: النووي، المجموع ١٩: ٤٢٩؛ وابن منظور، لسان العرب ٤: ١٣٣ ـ ١٣٤؛ والشربيني، مغني المحتاج ٤: ٢٤٦؛ وتنوير الحوالك: ٦٤٣؛ والفائق في غريب الحديث ١: ١٨٢؛ وابن قتيبة، المعارف: ٥٦٦؛ ومعجم ما استعجم ١: ٦. هذا وحدّدت عرضاً من جدّة إلى ريف العراق أو أنف العراق، فانظر: معجم ما استعجم ١: ٦.

(٢) الحموي، معجم البلدان ٢: ١٣٨.

(٣) انظر: ابن قدامة، المغني ١٠: ٦١٤.

بوضوح من مقاربة غير واحد من الفقهاء للمسألة، مستدلّين بأنّ أحداً من الخلفاء لم يُجل أو يمنع الكفار من اليمن وشيماء[١].

ويظهر من العلامة الحلي أنّ «جزيرة العرب» قد تطلق على الحجاز[٢]، لكنّه في كتاب آخر ذكر عدم استيطانهم الحجاز، وفسّره بخصوص مكّة والمدينة[٣]، مع أنه فسّر أرض الحجاز في موضع ثالث بأنها مكّة والمدينة واليمامة وخيبر وينبع وفدك ومخاليفها[٤].

وذكر بعضهم أنّ جزيرة العرب هي: «ما بين حفر أبي موسى الأشعري إلى أقصى اليمن في الطول، وفي العرض ما بين رمل يبرين إلى منقطع السماوة»[٥].

وبهذا يرجّح بمراجعة كلمات اللغويين وأمثالهم أنّ جزيرة العرب تدخل فيها اليمن والحجاز ووسط الجزيرة اليوم، بل نحن نرجّح ذلك بتسميتها جزيرة؛ لأنّ هذا معناه أنهم فهموا منها أنها محاطة بالمياه، وهذا ما يؤكّد أنهم يرون حدودها من الجنوب عند اليمن وعمان هو البحر، ومن الشرق بحر الهند وبحر عمان، ومن الشمال الشرقي الخليج، ومن الغرب البحر الأحمر، ومن الشمال أطراف الشام وبلاد العراق، بل نهري دجلة والفرات كما يشير الطريحي إليهما[٦]، ولو كانت

---

(١) انظر: البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع ٣: ١٥٥؛ والطوسي، المبسوط ٢: ٤٧؛ والمحقق الحلي، شرائع الإسلام ١: ٢٥٣؛ والعلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ٩: ٣٣٥؛ ومنتهى المطلب (حجري) ٢: ٩٧١.

(٢) انظر: تحرير الأحكام الشرعية ٢: ٢١٢.

(٣) راجع: قواعد الأحكام ١: ٥١٥.

(٤) منتهى المطلب ٢: ٩٧١؛ وتحرير الأحكام الشرعية ٢: ٢١٢.

(٥) الجوهري، الصحاح ٢: ٦١٣؛ ومعجم استعجم ١: ٦؛ والنهاية في غريب الحديث ١: ٢٦٨؛ ولسان العرب ٤: ١٣٤.

(٦) انظر: مجمع البحرين ١: ٣٧٠.

خاصّة بالحجاز أو لا تشمل اليمن ولا وسط الجزيرة فلماذا أطلقوا عليها هذه التسمية؟! وكذلك بشاهد جعلها جزيرة العرب؛ لأنّ العرب كانوا يسكنون هذه المنطقة كلّها.

أما الفقهاء، فقد اضطرّوا لطرح تفاسير أخرى لها كحصرها بالحجاز؛ للخروج من تعارض الروايات تارةً، وتفسير عدم إخراج أحد من الكفار من اليمن، بل هذا هو المفهوم من كلماتهم، وما ذكره العلامة الحلي من أنّهم يطلقون الجزيرة على خصوص الحجاز لم أعثر عليه.

وهذا ما يضعنا أمام إشكالية التشكيك في صدور الروايات التي ورد فيها التعبير بجزيرة العرب، فلو صدر هذا النص فلماذا لم يطالب أحدٌ من الخلفاء بإجرائه؟ ولماذا لم يطالب الخليفة الثاني عمر بن الخطاب بذلك عندما قرّر إجلاء يهود خيبر وغيرهم ولم يذكّره أحد من الصحابة؟! هذا الأمر يضعف الوثوق مجدّداً بصدور هذه الروايات أو على الأقلّ يفرض الأخذ بالقدر المتيقن، وهو بلاد الحجاز خاصّة.

نتائج البحث

نستنتج من مجموعة النقاط والمداخلات التي تقدّمت ما يلي:

أولاً: إنّنا نشكّك في أصل الحكم بإخراج الكفار من جزيرة العرب أو بلاد الحجاز، وفاقاً للسيد الخوئي ولأستاذنا السيد محمود الهاشمي، نعم مكّة المكرمة أمرٌ يمكن القبول به في دائرة المشركين؛ انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿..**فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا**..﴾ (التوبة: ٢٨).

فإنّ النهي عن الاقتراب إذا فهم منه الدخول اختصّت الحرمة به دون سائر

أحياء مكة، وأما إذا فهم منه أن يكونوا على مقربة منه، فهذا يعني عدم الاقتراب لا عدم الدخول، فيلزم المنع من دخولهم المنطقة المحيطة بالمسجد الحرام أيضاً، ما لم نفسّر المسجد الحرام بمطلق الحرم، فيكون الحكم شاملاً لمكّة وأزيد بقليل.

ثانياً: لو سلّم الحكم، فهو خاصّ بالمشركين، وليس شاملاً لأهل الكتاب.

ثالثاً: المقدار المتيقّن من المساحة الجغرافية المحظورة هو بلاد الحجاز، أمّا غيرها فمشكوك، ومقتضى الأصل عدم الحظر.

رابعاً: المقدار المتيقّن هو استيطانهم بلاد الجزيرة، وأما مطلق الزيارة أو المرور أو الدفن فلا دليل عليه، نعم دخول المشركين إلى المسجد الحرام ممنوع مطلقاً.

خامساً: إذا لزم من دخولهم هذه الأرض، بل مطلق بلاد المسلمين، محذورٌ آخر أو عنوان ثانوي، حرُم دخولهم ومنعوا من ذلك، وهذا أمرٌ آخر واضح.

فقه البيئة وأسلحة الدمار الشامل
مدخل لمقاربة فقهيّة أوّليّة

تمهيد في ملتقى فقه الحرب والبيئة

ليس هناك شكٌّ في أنّ وسائل القتال تتجه عند البشرية إلى مزيد من التطوّر والتعقيد بمرور الزمان، فبعد أن كانت السهام والرماح والنبال والسيوف والخناجر، وحتى المنجنيق، هي أدوات الحرب، كان إشعال النار في المزروعات والبيوت والأرزاق من وسائلها، لكنّ الأمر تغيّر في العصر الحديث فدخلت المدافع والدبابات والطائرات والسفن الحربية والغواصات و.. في مجال الخدمة العسكرية، وصارت فنون الحرب وعدّتها ومعدّاتها مختلفةً تماماً عن ما كان سائداً في الأزمنة الغابرة.

وقد لاحظ الفقهاء المسلمون دخول هذه القضايا المستجدّة، فأجازوا استخدامها في الحرب، بل جعلوا ذلك من الواجبات المشمولة لدليل لزوم إعداد القوّة، كما لاحظوا هذا التطّور في آلات الحرب في مباحثهم في «السبق والرماية»، حيث عمّموا ذلك إلى السبق والرماية بمختلف الوسائل الحربية؛ لأنهم فهموا موضوع السبق والرماية على أنه مما يتصل بالإعداد والاستعداد للحروب، فعمّموا لكلّ وسيلة حربية مستجدّة.

وفي القرن العشرين، ظهرت أنواع أخر من الأسلحة، أكثر تطوّراً وتعقيداً من سابقاتها، لكن هذه المرة لم نجد بحثاً فقهياً فيها أو لا أقلّ موقفاً فقهياً، إلا قليلاً

ومؤخراً جدّاً، في كلمات بعض الفقهاء والشخصيات مثل: السيد محمد الشيرازي، والشيخ محمّدي الري شهري، والدكتور جودت سعيد، والأستاذ عبد الرحمن الحاج، والشيخ حسين الخشن، والدكتور محمد خير هيكل، والسيد محمد حسين فضل الله، والدكتور عبد المجيد محمود الصلاحين، والسيد محمد تقي المدرسي، والدكتور خير الدين مبارك عوير، والدكتور علي الحلبي، والدكتور إسماعيل أبو شامة، والسيد علي الخامنئي، والدكتور أبو أسيد الشامي، والدكتور عبد الله بن عمر السحيباني، والدكتور الشيخ علي جمعة، والشيخ عبد الله جوادي آملي، والشيخ يوسف القرضاوي، والشيخ محمد علي التسخيري، والأستاذ محسن عميق، وأمثالهم ممن طرق الموضوع، وكثير منهم طرقوه على مستوى الإفتاء فقط أو الإشارة، وليس البحث الفقهي، وبعض من بحثه أطال جدّاً في جوانبه غير الفقهيّة، بحيث لا تصل المعالجة الفقهية إلا إلى قدر يسير جداً من الكلمات، رغم أنّ التأليف كتابٌ وليس مقالةً أحياناً.

ولعلّ السبب في ذلك يرجع إلى عدم استخدام هذه الأسلحة في البلدان الإسلامية وعدم وصول أغلب هذه البلدان إلى تقنيّة هذه الأسلحة وتكنولوجيّاتها، لكن رغم ذلك لم يكن من الصحيح إغفال هذا الموضوع نظراً لخطورته.

وهذه الأسلحة هي ما يسمّى بأسلحة الدمار الشامل، ويقصد بالدمار فيها نوعان منه:

١ ـ الدمار الشامل لتمام ألوان الحياة والجماد، مثل القنابل النووية الانشطارية والاندماجية والهيدروجينية، التي تدمّر كلّ شيء أمامها، بتأثيرها على الضغط والإشعاع والحرارة.

٢ ـ الدمار الشامل لتمام ألوان الحياة فقط، أي ما يقتل الحياة الإنسانية والحيوانية والنباتية، مثل الأسلحة الكيميائية، من غازات وموادّ حارقة، غازية سائلة أو صلبة، وكذلك البيولوجية ـ من فيروسات وجراثيم ـ والجرثومية والبكتريولوجية وكذلك النيترونية و..

وهنا يطرح التساؤل التالي: هل تجيز الشريعة الإسلامية في الحرب استخدام أسلحة الدمار الشامل بكلا نوعيها، على أساس أنّ الحرب تسقط كلّ حاجز؛ لأنّها تسقط حرمة النفوس والأرواح وتتعالى على كلّ المعايير القيمية العادية في الحياة الإنسانية، أمّ أنّ للحرب ضوابطها الأخلاقيّة، ومن ثم لا يجوز استخدام مثل هذا النوع من الأسلحة انطلاقاً من أنّ أدلّة الحرب والجهاد في الإسلام تفرض قيوداً على آليّات الحرب وأساليب ممارستها، وأنّ هناك محذورات أخر تقف في هذا المجال؟

لا يقف التساءل المتقدّم عند هذا الحدّ، بل يتصل بإشكاليّة رئيسة في الثقافة الفقهية والقانونيّة والحقوقيّة، وهي قضيّة البيئة، فهل يحترم الإسلام البيئة والتنوّع الأحيائي أم أنّه لا يولي أيّ اهتمام لهذا النوع من الثقافة التي قد يعتقد بعضنا أنّها حادثة ولا وجود لها في العقل الديني الموروث؟

هذا ما سنتحدّث عنه ـ بحول الله تعالى ـ في هذه الوريقات المتواضعة التي ستطلّ على الموضوع إطلالة أوّليّة، وهو موضوع سيكون ملتقى موضوعين أساسيّين، هما: الحرب والبيئة.

منهج البحث الفقهي، أو ثنائيّة القاعدة والمناخ الحافّ

وعندما نريد الحديث عن نقطة اتصال مسألة فقه الحرب في أسلحة الدمار

الشامل مع فقه البيئة والتنوّع الأحيائي، فيجب رصد منهج البحث الفقهي هنا، وذلك أنّ هدفنا من فتح هذا البحث ليس التفتيش عن آية أو رواية تحدّثنا مباشرةً عن حكم هذه الأسلحة من حيث ذاتها ومن حيث تأثيرها على البيئة؛ لأنّ من الصعب الإمساك بنصّ مباشر متصل بهذه الظاهرة الناتجة عن تطوّر العلوم والتكنولوجيا البشرية، ومن ثم فالمنهج الصحيح في دراسة مثل هذه الظواهر الحادثة والمسائل المستحدثة والنوازل الواقعة، يكمن في المبدأين المنهجيّين التاليين:

أ ـ القواعد والمقاصد الفقهية في أكثر من مجال لتحديد الإطار القانوني، فهل توجد قواعد فقهيّة عامّة قادرة على التدخلّ في هذا المجال ـ الملتقى (ملتقى الحرب والبيئة)، لتضبط إيقاعه القانوني أم لا؟

ب ـ الموارد الجزئيّة الفقهية المبعثرة القريبة من هذا الموضوع والمتحاثّة معه، والتي تسمح بأن نطلّ من خلالها عليه من هذه الزاوية أو تلك، مثل مسألة إلقاء السمّ في المياه التي بحثها الفقهاء المسلمون، أو مثل مسألة قطع المياه أو التغريق أو التحريق، وهو أمر قد يتصل بإفناء مظاهر الحياة؛ لأنّ قطع الماء أو تسميمه قد يؤدّي إلى موت البشر والحيوانات والنباتات، أي الحياة على وجه الأرض.

ولكي أقرّب فكرة التوظيف القواعدي، أمثّل بالقاعدة الفقهية التي ذكرها الفقهاء المسلمون، وهي قاعدة جواز استخدام كلّ ما يرجى منه الفتح، حيث صاغها السيد الخوئي على الشكل التالي: «يجوز قتال الكفار المحاربين بكل وسيلة ممكنة من الوسائل والأدوات الحربية في كل عصر حسب متطلّبات ذلك العصر، ولا يختصّ الجهاد معهم بالأدوات القتالية المخصوصة»[1]. فإنّ هذه القاعدة التي

(١) الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٧١.

أصّلها الفقهاء تسمح بالخروج بتعميم على مستوى آليات الحرب وأدواتها، وهي قاعدة صحيحة، إلا أنها ليست على إطلاقها حتى عند الفقهاء أنفسهم؛ لأنّ المفروض بالسلاح أن لا يؤدي إلى خرق واجب آخر أو حرام آخر، وهنا هي النقطة المركزية التي سيأتي الحديث عنها، إن شاء الله تعالى.

وعليه، فنحن أمام آليّتين للاجتهاد الفقهي في هذا الموضوع: آليةُ مرجعية القاعدة الفقهية أو المقصد الفقهي، وآلية تكوين صورة عامّة من خلال معطيات جزئية مبعثرة قد يؤدّي التقاؤها إلى تكوين صورة عن خلفيّتها جميعاً تكون هي القاعدة التي انبثقت الجزئيات عنها.

ويهمّني أن أشير هنا إلى نقطة أساسيّة في تقديري، وهي أن لا يقع الباحث الإسلامي ـ كما حصل في غير موقع ـ في شَرَك ضرورة إنتاج مفاهيم توصّل إليها العقل الغربي، أو ضرورة خلق أيّ شيء لإثبات مواكبة الفكر الإسلامي لقضايا العصر وهموم الإنسان، أو التطويل في قراءة هذه الموضوعات بما يجعل الاستطراد هو الأصل والحاكم في معالجاتنا البحثيّة؛ ممّا قد يفرض على الفقيه تأويل النصوص وتطويعها وليّ عنقها أو عصرها لاستخراج شيء منها ولو بالقوّة والقهر، وهذا ما لاحظناه على غير باحث هنا، حيث حاول أن يفهم من أيّ نص أو قاعدة شيئاً يتصل بفقه البيئة أو أسلحة الدمار الشامل، فيما لا يتحمّل هذا النصّ أو تلك القاعدة نتائج من هذا النوع، الأمر الذي قد يخلق بعض الارتباك في إدارة العملية الاجتهادية الهادئة والرصينة، فقد لاحظنا على بعضهم استخدام مثل قاعدة الخراج بالضمان، ومن له الغنم فعليه الغرم، وقاعدة حفظ توازن الطبيعة، وقاعدة تضايف الحقّ والتكليف، وقاعدة النظافة في العبادات، فضلاً عن نصوص فرعية جزئية كثيرة حمّلت أكثر ممّا تتحمّل، ولا يبدو منها أنّها بصدد التأسيس ـ ولو الضمني ـ

لمفاهيم البيئة بما لها من وعي معاصر.

مراحل البحث في البيئة وأسلحة الدمار الشامل

وعلى أيّة حال، فالحديث عن موضوع أسلحة الدمار الشامل، لاسيما من زاوية علاقته بإشكاليّة البيئة، يقع في مرحلتين:

أولاً: امتلاك أسلحة الدمار الشامل

نقصد بهذه المرحلة البحث عن أنه هل يجوز للدولة الإسلامية أن تسعى لامتلاك أسلحة الدمار الشامل أم لا؟ وذلك بصرف النظر عن استخدامه، أي أننا لا ننظر هنا إلى مسألة استخدام هذه الأسلحة، وإنما نلاحظ محض الحصول عليها، فهل هذا جائز أم لا؟

تتجاذب الجواب عن هذا التساؤل مجموعة قواعد فقهيّة، أهمّها:

القاعدة الأولى: مبدأ حرمة الإضرار بالإنسان ـ البيئة

من الطبيعي أنّ امتلاك أسلحة الدمار الشامل أو الطاقة النووية عموماً مشمول لقانون البراءة الشرعيّة، حيث لا يوجد دليل يمنع عن ذلك، لكنّ قاعدةً مؤثرة تتدخّل هنا وتشرط أن لا يكون السعي لامتلاك هذه الأسلحة مضرّاً بالبيئة بمعنى ما يلحق الضرر بالإنسان، حتى على مستوى الأجيال الأخرى، أو بما يتعلّق بالإنسان بما يصدق عليه عنوان الإضرار به، وهذه القاعدة هي حرمة الإضرار بالغير، فإنّ الإضرار بالغير حرام عقلاً ونقلاً كما هو مدلّل في محلّه، وهنا إذا كانت أسلحة الدمار الشامل ـ على مستوى الحصول عليها أو حفظها ـ موجباً لذلك يكون حراماً، والأمر في هذه القضية يرجع فيه إلى أهل الخبرة.

والمقصود بهذا القيد أنّ الطبيعة ليست ملكاً شخصياً إذا نظرناها بمجملها، بل هي ملك الإنسان بما في ذلك الأجيال اللاحقة، وعنوان الضرر لا يختصّ بإلحاقه بمن هم أحياء اليوم، بل يصدق عرفاً أيضاً على الأجيال اللاحقة، ولا أقلّ في بعض الموارد الملحوظة للعرف ولو عبر تنبيهه إليها، وهنا إذا كان في إنتاج هذه الأسلحة ضرراً يلحق بالبيئة العامة للأرض نتيجة ـ لا أقلّ ـ مشكلة النفايات السامة التي تنتجها معامل هذه الأسلحة يومياً، الأمر الذي يؤدّي ـ ولو تدريجياً ـ إلى إلحاق الضرر بالناس ولو على مستوى الأجيال القادمة، أشكل الأمر إن لم تكن هناك مصلحة أهم.

ولكي نقرّب الصورة نستخدم مثال روجيه غارودي حول إفساد الغرب للبيئة، فإنّ قطع أشجار غابات الهند لو لوحظ بنظرة فردية بحتة لم يكن فيه أيّ حرج، لاسيما على مستوى الفقه الفردي القائم على نظرية تحليل الإمام‍عليه السلام الأنفال للشيعة، أما لو لوحظ المشهد من زاوية عامة ممتدّة زمنياً ومكانياً لفهمنا أنّ الكثير من فيضانات الهند التي تودي بحياة الآلاف بشكل متكرّر كان سببه إفناء الغابات التي يعدّ وجودها ضرورياً لتوازن الطبيعة، وهكذا الحال في عدم ضبط حركة الحرارة على وجه الأرض وأزمات الانحباس الحراري، وعدم وجود قوانين مختصّة بذلك، فقد أدّى هذا الأمر إلى خوف حقيقي لذوبان جبال الجليد العملاقة مثلاً في المحيط المتجمّد الشمالي، الأمر الذي ينذر بكارثة على العالم نتيجة ارتفاع منسوب مياه البحار وارتفاع درجة الحرارة، وأمثلة ذلك كثيرة جداً.

ويمكن ذكر مثال دالّ هنا أيضاً، وهو ما طرحه السيد الخميني[1] في تعليقه على

(١) روح الله الخميني، صحيفه إمام (بالفارسية) ٢١: ١٥٠.

ما قيل له من انتقاد بعض العلماء لبعض الفتاوى والمواقف الصادرة عنه مما يخالف الفقه الشيعي، مثل قضية تحليل الأنفال للشيعة كالغابات وشطوط البحار و.. فقد أجاب رحمه الله بأنه لو سرنا على هذا الفقه لحصلت كوارث بيئية ولما أمكن طباعة المجلات والصحف والكتب بعد ذلك، بل لتقدّمت مياه البحار داخل اليابسة وهو أمر له مفاعيل سلبية كبيرة.

إنّ ملاحظة قاعدة حرمة الإضرار بالغير على المستوى الفردي والجماعي، وعلى مستوى الجيل الحاضر والأجيال اللاحقة، يمكنه أن يساعد في الخروج بمواقف فقهية عديدة تتعلّق باستثمار الثروات الطبيعية للأرض، وبفقه البيئة، من هنا قلنا بأنه إذا كان السعي لامتلاك هذه الأسلحة يلحق الضرر بمن يحرم الإضرار به لم يجز هذا التصنيع أو التخزين، تبعاً للآثار الناجمة.

ومن هذا النوع ما يتعلّق باحتمال عدم إمكانية حفظها من التلف، أو تسرّب الإشعاعات أو حصول الآخرين عليها، فإنّ خطورة المحتمل هنا تلزم بالاحتياط في ذلك؛ تبعاً للظروف الموضوعيّة.

وعندما نتحدّث عن الإنسان الذي يحرم الإضرار به، فإنّ المقدار المسلّم فقهياً هو المسلم والذمّي وأمثالهما ممّن حكمت الشريعة باحترامه في النفس والمال والعرض، أمّا غيرهما فالقضيّة تغدو قائمةً على النظرية التي يختارها الفقيه في حرمة غيرهم، وقد توصّلنا في أبحاثنا المفصّلة في فقه الجهاد إلى أنّ الأصل في الإنسان أنّه محترم ما لم يعتد على المسلمين أو الدولة والمجتمع الإسلاميين، أو يكون في سياق الاعتداء والعدوان، فهذا هو الحربي الذي تترتّب عليه أحكام الحربية، أي المتلبّس بالحرب بالفعل أو القوّة القريبة من الفعل، بحيث يصدق عرفاً أنّه محارب للمسلمين، وليس كل غير معاهد أو ذمّي يحكم بالحربية وتسقط حرمته فقهياً، وإن

كان يمكن تعميم مفهوم المعاهدة على من اعتبرناه غير حربي، على بيان فصّلناه في محلّه، فليراجع.

من هذا كلّه، نستطيع أن ندرج أيضاً مسألة الإسراف في استخدام الطبيعة في قضيّة الإضرار بالغير؛ لأنّه قد يناقش شخصٌ ما في كونها عنواناً مستقلاً هنا ـ خلافاً لبعض الباحثين[١] ـ من حيث إنّ الإسراف يرجع إلى الاستخدام الزائد عن المقدار المعقول، وربما يثير المتحدّثون عن استثمار الطبيعة هنا أنّ حاجات الإنسان المعاصر تعاظمت وما يدخل في ضمن الحدّ المعقول للاستهلاك قد ازداد مساحةً ومجالاً، فامتلاك السلاح النووي أو الطاقة النووية له فوائد كثيرة، لكنّ زيادة استهلاك الإنسان لموارد الطبيعة وإمكاناتها حتى لو لم يعدّ إسرافاً في المصطلح الفقهي ـ وهو إسراف في بعض الموارد على الأقلّ ـ لكنّه لا شك يعدّ إضراراً بالإنسان النوعي الشامل للأجيال اللاحقة، من حيث إنّ هذا الاستهلاك قد يضرّ بهذه الأجيال ويفوّت عليها إمكانات الاستفادة من طاقات الطبيعة ممّا قد يضعها في مواقف حرجة؛ نظراً لاستهلاك الأجيال السابقة معظم الموارد والإمكانات.

فإذا لم نقل بأنّ الطبيعة ملكٌ للنوع الإنساني الممتدّ في الزمان والمكان بحيث قلنا بملكية الإمام عليه السلام الذي أحلّ التصرّف في عصر الغيبة وفقاً لأصول المذهب الإمامي، أو أشكل شخصٌ في ملكية المعدوم الذي لم يأت بعدُ، ومن ثم لم يعد يمكن بسبب ذلك ـ أولاً ـ إجراء قانون حظر التصرّف في المال المشترك بدون إذن في غير المقدار المقطوع الترخيص به، ولم يعد يمكن كذلك ـ ثانياً ـ تحديد وتضييق قانون السلطنة (الناس مسلّطون على أموالهم) في حقّ الأحياء المعاصرين، ولم يعد

(١) حسين الخشن، الإسلام والبيئة، خطوات نحو فقه بيئي: ٥٥ ـ ٥٨، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

يمكن ـ ثالثاً ـ إجراء قواعد الضمان، مثل: «على اليد» و «من أتلف» وغيرهما؛ لعدم صدق هذه القواعد في غير مال الغير... إذا لم يكن هذا كلّه كافياً ونوقش فيه، فلا أقلّ من صدق عنوان الإضرار بمن سيأتي على كثير من حالات تدمير البيئة. والإضرارُ لا يشترط فيه وجود المتضرّر لحظة صدور الفعل من الضارّ، بل يكفي صدق صدوره من الضارّ في الآن بحيث يُعلم بلحوق الضرر في المستقبل بالمتضرّر، ولو من خلال صدق التسبيب أو غير ذلك من العناوين المبحوثة في الفقه الإسلامي.

إذن، فالجواز هو القاعدة المحكّمة هنا ما لم يطرأ عنوان محرّم كالإضرار بالآخرين.

القاعدة الثانية: قاعدة إعداد القوّة لفرض الرهبة (مبدأ توازن الردع)

يمكن هنا الترقي عمّا أسلفناه من قبل، عبر القول بأنّ أدلّة الاستعداد للجهاد، لاسيما قوله تعالى: ﴿**وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ**..﴾ (الأنفال: ٦٠)، قد ذكرنا في محلّه أنها ظاهرة في الاستعداد الموجب لرهبة العدو ولو لم تقع حرب، وهذا ما قد ينطبق على السعي لامتلاك أسلحة الدمار الشامل أو بعضها على الأقلّ، حيث يحصل البلد الذي يملكها على حصانة وقوّة ومنعة ومكانة سياسية مرموقة تعيق إقدام الآخرين على الاعتداء عليه، فهذا التوازن في القوى من أبرز مصاديق الآية الكريمة حينئذ، فيكون تحصيل هذه الأسلحة واجباً بهذا المقدار، إذا لم يتسنّ تحقيق الحماية إلا بذلك، وهنا يقع التزاحم بين وجوب الإعداد المفضي إلى إيقاع الرهبة من جهة وحرمة الإضرار بالغير من جهة ثانية، وتطبّق قواعد التزاحم حينئذ بتقديم الأهمّ على المهم.

ولا معنى للقول هنا بأنّ آية الرهبة تجيز القوّة ولا تجيز العنف، وأنّ امتلاك أسلحة الدمار الشامل يعدّ سبباً لترويج العنف وثقافته في الحياة الإنسانيّة، كما هي نظرية بعض الباحثين المعاصرين مثل الدكتور جودت سعيد؛ لأنّ توازن القوى يحول دون تحقّق العنف أيضاً، كما أنّه لا معنى لتوازن القوى مع إبعاد فرضيّة العنف إمكاناً، فلم نفهم الوجه المنطقي السليم في هذا الموضوع! أليس الإعداد لرباط الخيال المصرّح به مثالاً في الآية الكريمة يمكنه أيضاً أن يشكّل مادّةً خصبة للتنافس في هذا المجال، بما قد يخلق ثقافة عنف مضادّة؟! وأليس السعي لامتلاك السيوف والرماح والنبال موجباً أيضاً لخلق دافع مضادّ عند الطرف الآخر على المستوى الإمكاني؟!

وانطلاقاً من مجمل ما تقدّم، يظهر أنه لو سعت دول العالم لنـزع أسلحة الدمار الشامل لتجنيب البشرية مخاطرها وضمنت الدولة الإسلامية عدم خرق الدول الأخرى لهذا الاتفاق بحيث أخرج هذا السلاح بالمرّة من حيّز الخدمة العسكرية والتوظيف السياسي، كان من الواجب على دولة المسلمين المشاركة في هذا الاتفاق دفعاً للضرر بحيث لا تسعى لامتلاك هذه الأسلحة، وإن كان مقتضى إطلاق آية الاستعداد هو الوجوب، إلا أننا قلنا في محلّه: إنّ آية الاستعداد لا يراد منها تحصيل تمام الإمكانات حتى لو تحقّقت الرهبة، وإنما المقصود إيجاد هذه الرهبة المعبّر عنها اليوم بالردع، فإذا حصل الردع وهو الغاية، فلا دليل على لزوم تحصيل المزيد من الأسلحة و..

ثانياً: استخدام أسلحة الدمار الشامل

قد يقال بأنّ مقتضى إطلاقات الآيات والروايات الواردة في باب الجهاد، أو

مقتضى عدم بيان التحريم هو جواز استخدام هذه الأسلحة وغيرها بلا أيّ محذور، لكن قد يقال بحرمة استخدام أسلحة الدمار الشامل، انطلاقاً من معطيات استدلاليّة تفرض ذلك، وهنا يجب علينا متابعة معطيات القواعد والمقاصد الفقهيّة، إلى جانب الجزئيات الفقهية التي قد تتصل بالموضوع لتشكّل صورةً ما عنه، وذلك على الشكل التالي:

١. قاعدة حرمة إهلاك الحرث والنسل (مبدأ حظر تدمير البيئة)

قد يستند هنا لإثبات تحريم استعمال هذه الأسلحة إلى أنّ استخدامها يعدّ من مصاديق إهلاك الحرث والنسل، وهو من أبشع أنواع تدمير البيئة الحيّة، وقد تحدّثنا عند دراسة فقه الحياة المدنية في الحرب، وقلنا: إنّ ظاهر الآية الكريمة: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الخِصَامِ * وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللهُ لا يُحِبُّ الفَسَادَ * وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللهَ أَخَذَتْهُ العِزَّةُ بِالإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ المِهَادُ**﴾ (البقرة: ٢٠٤ ـ ٢٠٦)، هو حرمة ما يصدق عليه عرفاً إهلاك الحياة الحيوانية والنباتية، بحيث تكون مساحة الإهلاك وسيعة، ولهذا ذهب بعض العلماء إلى كون إهلاك الحرث والنسل من أشدّ المحرّمات الشرعيّة[1]، وإذا كان في عصر نزول الآية مصداق بارز لإهلاك الحرث والنسل، فإنه بلا شك لن يكون حجمه أكبر من حجم الإهلاك الموجود في أسلحة الدمار الشامل، فاستخدام هذه الأسلحة من أبرز مصاديق إهلاك الحرث والنسل، فيكون حراماً، وهذا ما يرجع إلى مقصد حفظ النوع

(١) محمد الحسيني الشيرازي، البيئة: ٢٢٩، مؤسّسة الوعي الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

والنسل من مقاصد الشريعة الإسلاميّة.

وقد نزلت هذه الآية في الأخنس بن شريف الذي تظاهر بالإسلام، ثم غدر بالمسلمين، فأحرق زرعهم وعقر حميراً لهم، وأفسد في الأرض، فنـزلت هذه الآية فيه.

ونحن نلاحظ أنّها تذمّ الإنسان الذي إذا أعطي سلطةً في الأرض أفسد فيها وأهلك الحرث والنسل، فقتل روح الحياة في الناس والمجتمع.

وقد يناقش الاستدلال بالآية أنها غير واردة في الحرب المشروعة بين المسلمين وأعدائهم، وإنما تنهى عن هذا الإتلاف للأموال بغير حقّ وعلى وجه الظلم والعدوان بهدف التخريب لا غير، لا من مصلحة تقع في هذا الإتلاف ونحوه(١).

إلا أنّ هذا الإشكال يواجه مشكلة أنّ الآية الكريمة وإن لم تنـزل في الحرب، إلا أنّ فيها لساناً إطلاقياً، حيث تتحدّث عن ظاهرة لا عن فرد، وهي ظاهرة سلوك من يملك السلطة في الأرض سبيلاً إفسادياً، بحيث يهلك الحرث والنسل، أي يتعرّض للخلق والزرع فيتلفها، وقد علّلت الآية بأنّ الله لا يحبّ الفساد، وهذا معناه أنّ إهلاك الحرث والنسل بنفسه ظاهرة إفسادية، إلا إذا قام دليل على جوازها في هذا المورد أو ذاك، فتكون خارجةً للعنوان الطارئ أو للدليل المخصّص، وتكون الآية على وزان قوله تعالى متحدّثاً عن بني إسرائيل: ﴿..**قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ**﴾ (الأعراف: ١٢٩).

وعليه، فهذه الآية مبدأ من مبادئ ممارسة السلطة في الإسلام، أن لا يصير الحاكم مهلكاً للحرث والنسل، ما لم يقم دليل على الاستثناء، وعليه، فهذه الآية من

(١) حسن أبو غدة، قضايا فقهية في العلاقات الدوليّة ـ حال الحرب: ٢٩.

أهم الآيات التي يمكن الاستدلال بها على مسألة استخدام أسلحة الدمار الشامل.

وإذا قيل: إنّ استخدام أسلحة الدمار الشامل إنما هو لمصلحة الحرب لا لمحض الإتلاف والتخريب، فإنّ الجواب هو أنّ مصلحة الحرب عنوان شامل لمطلق المصلحة للجيش، وهو غير عنوان الضرورة وحاجة الحرب التي سنتحدّث عنها لاحقاً، فالمصلحة غير الحاجة، وما نجيز فيه هو الحاجة لا المصلحة، فإنّ الكمال الزائد من المصالح لا من الحاجات، فالتمييز في فقه الحرب بين المصلحة والحاجة عنصر أساس في فهم فقه الحياة والبيئة في باب الجهاد.

من هنا، فهذا العنوان المحرّم المأخوذ في الآية الكريمة يؤسّس أيضاً لفقه بيئي بدرجة ما؛ لأنّه يمنع من تدمير البيئة الحية وإفنائها، وإن لم يدلّ على وجوب حفظها؛ لأنّ التعامل مع البيئة من الناحية الفقهية يمكن تصوّر مراتب ثلاث له:

أولاً: تدمير البيئة وتخريبها، وهو ما يمكن أن يستفاد تحريمه من الآية المتقدّمة لو كانت البيئة حيوانيةً وأحيائيّة.

ثانياً: حفظ البيئة، بحيث لا يكون لنا دور في التخريب، لكنّنا نقف مكتوفي الأيدي إزاء عوامل طبيعية أو غير طبيعية صادرة من الغير تؤدّي إلى خرابها، فهل يجب علينا حفظها أم لا؟ وهذه مرتبة أعلى من المرتبة المتقدّمة.

ثالثاً: التنمية البيئيّة، بحيث نسأل: هل يجب توسعة البيئة بحيث نقوم بتنميتها عبر التشجير وتكثير الحيوانات والنباتات ومحاولة نشرها وزيادتها في الحياة الأرضيّة أم لا؟ وهذا أمرٌ أزيد من الأمرين الأولين، كما هو واضح.

والآية الكريمة التي نحن بصددها تشير فقط إلى المرحلة الأولى وتحكم بحرمتها بالمعنى الذي أسلفناه، لكنّها لا تدلّ على المرحلتين اللاحقتين، ولا يوجد دليل ملزم ـ بعيداً عن حفظ حياة الإنسان وقانون الضرر ـ يفرض الأمر الثاني والثالث عدا ما

سيأتي، نعم هناك نصوص في الحث على التشجير والزراعة وغير ذلك لا بنحو الوجوب الشرعي.

وبناء على ما تقدّم، فإنّ هذا الدليل لا يختصّ بالأسلحة المدمّرة للجمادات، بل يشمل الأسلحة المدمّرة لخصوص النبات والحيوان حتى لو ظلّت البيوت والجمادات على حالها؛ لصدق عنوان الإهلاك عليها جميعاً، وحيث تبنّينا في دراساتنا في فقه الجهاد الاستدلال بهذه الآية الكريمة هناك كانت دلالتها هنا تامةً أيضاً.

نعم، قد لا يصدق على بعض أشكال استخدام هذه الأسلحة في بعض الموارد الخاصّة عنوان الإهلاك المذكور، كما لو ألقيت قنبلة صغيرة في حرب بين جيشين في وسط الصحراء، بحيث علم عدم تأثيرها السلبي على الحياة على وجه الأرض، إلا أنّ هذه الموارد قليلة، فيبقى الغالب هو ذاك، فتكون حراماً إلا في حالات قليلة.

٢. قاعدة استعمار الأرض (مبدأ العمارة والتنمية)

نقصد بهذه القاعدة أنّ الإسلام يرغّب ليس في عدم تدمير البيئة والحياة على وجه الأرض، بل في عمارتها وتنميتها واستصلاح أراضيها وحياتها الحيوانية والنباتية، بحيث لا تهمل فتموت.

يقول السيد عبد الله الجزائري (١١٨٠هـ): «.. وفي عمارة الأرض إخراجٌ لها من خسّة العطلة المتاخمة للعدم المطلق، ومن ثمّ تسمّى موتاً، إلى كمالها الممكن، وتحقيقٌ لحكمة خلقها وتسخيرها وهي الانتفاع، ومن ثم سمّي إحياءً، مضافاً إلى ما فيه من مصلحة الإنسان والحيوان والنبات»[١].

والمستند في ذلك بعض النصوص التي قد يستوحى من ضمّها إلى بعضها

---

(١) الجزائري، التحفة السنيّة: ٢٢٤ (المخطوط).

مرغوبية مثل هذا الشيء، ومن باب المثال نذكر:

أ ـ قوله تعالى: ﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحاً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُواْ إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ (هود: ٦١)، فإنّ معنى الآية الكريمة ـ وفقاً لما ذهب إليه بعض المفسّرين ـ أنّه تعالى أراد عمارتكم للأرض باستصلاحها وتنميتها والإفادة منها، ليكون ذلك استجابةً طبيعية لتسخيرها لكم عبر استغلالها استغلالاً صحيحاً واستثمارها وعدم إهمالها وإتلافها وتركها لتموت، يدعم ذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُولا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ (الملك: ١٥)، وقد جاء في تفسير هذه الآية الكريمة عن الإمام علي عليه السلام ـ في حديث ـ أنّه قال: «إنّ معايش الخلق خمسة: الإمارة، والعمارة، والتجارة، والإجارة، والصدقات ـ إلى أن قال ـ: وأما وجه العمارة فقوله تعالى : ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾، فأعلمنا سبحانه أنه قد أمرهم بالعمارة ليكون ذلك سبباً لمعايشهم بما يخرج من الأرض من الحبّ والثمرات وما شاكل مما جعله الله معايش للخلق»[1].

ب ـ ما جاء في عهد الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام لمالك الأشتر لمّا ولاه مصر حيث قال: «هذا ما أمر به عبد الله علي أمير المؤمنين مالك بن الحارث الأشتر في عهده إليه حين ولاه مصر: جباية خراجها، وجهاد عدوّها، واستصلاح أهلها، وعمارة بلادها..»[2]، وكذلك قوله عليه السلام فيه: «وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ

(١) الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ١٩: ٣٥، كتاب المزارعة والمساقاة، باب٣، ح١٠؛ والمجلسي، بحار الأنوار ٩٠: ٤٧.

(٢) نهج البلاغة ٣: ٨٢ ـ ٨٣.

من نظرك في استجلاب الخراج؛ لأنّ ذلك لا يدرك إلا بالعمارة. ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرب البلاد وأهلك العباد، ولم يستقم أمره إلا قليلاً»[١]، فإنّ عمارة البلد تكون بالثورة الزراعية والحيوانية، بل بثورة أحيائية عامّة.

ج ـ ما ورد عنه عليه السلام أيضاً في كلام يصف فيه الناس بعد مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان: «اتقوا الله في عباده وبلاده، فإنّكم مسؤولون حتى عن البقاع والبهائم، أطيعوا الله ولا تعصوه، وإذا رأيتم الخير فخذوا به، وإذا رأيتم الشرّ فأعرضوا عنه»[٢]. حيث قد يدّعى بأنّ إطلاق المسؤوليّة عن البقاع والبهائم بلا تقييد بكونها مملوكةً بالملكية الخاصّة للإنسان يوجب ثبوت مسؤولية بيئية على كاهل الفرد المسلم.

وإذا صحّت هذه القاعدة ـ أعني قاعدة العمارة والتنمية ـ فسوف تفيد في الحثّ على حفظ البيئة وتنميتها أيضاً، ومن ثم فيكون استخدام الأسلحة الفتّاكة المضرّة بالبيئة مخالفةً ـ من جهة أولى ـ لقاعدة حرمة إهلاك الحرث والنسل، ومجانبةً ـ من جهة ثانية ـ لقاعدة العمارة والتنمية، فالقاعدة الأولى سلبية فيما القاعدة الثانية إيجابية، وإن كانت القاعدة الثانية في قوّة المؤيّد بالنسبة إلينا هنا.

٣. قاعدة الوفاء بالعقود والالتزامات

هذه القاعدة تتصل بموضوع بحثنا من خلال الحديث عن معاهدات حظر انتشار الأسلحة النووية وأمثالها، فإذا انضمّت الدولة الإسلامية إلى هذه المعاهدات لم يعد جائزاً لها السعي لامتلاك هذه الأسلحة أو لاستخدامها تبعاً لطبيعة البنود

---

(١) المصدر نفسه ٣: ٩٦.

(٢) المصدر نفسه ٢: ٨٠؛ والطبري، تاريخ الأمم والملوك ٣: ٤٥٧.

الواردة في اتفاقيّات الحظر، إلا إذا تمّ خرق هذه الاتفاقية من طرف آخر، فيمكن للدولة الفسخ بوصف ذلك نتيجةً طبيعيّة لعدم وفاء الطرف الآخر بتعهّداته المنصوص عليها ضمن العقد والاتفاق والعهد، كما هي القواعد الفقهيّة العامّة في مجال العقود والمعاهدات.

نعم، لا يجب على الدولة الإسلامية الانضمام لمثل هذه الاتفاقيات والمعاهدات ولا حرج[1] من حيث العنوان الأوّلي؛ لعدم وجود دليل ملزم على ذلك، نعم لو كان في انضمامها مصلحة عليا للإنسان والبيئة، وقلنا بوجوب حفظ هذه المصالح العليا وجب الانضمام حينئذٍ كما أشرنا سابقاً، وتشخيص هذه الحالات موكول شرعاً إلى نظر من له النظر في مثل هذه القضايا العامّة بحسب ما يراه الفقيه في النظرية السياسية الإسلامية.

لكن لا يجوز للدولة الإسلامية التوقيع على اتفاقيات من هذا النوع تمنع المسلمين من امتلاك أو استخدام هذه القوّة مع سماح هذه الاتفاقيات أو سماح الواقع السياسي العالمي والإقليمي لدول أخرى معادية بامتلاك هذه الأسلحة؛ فإنّ الإقدام على هذا النوع من التوقيع لا ينتج سوى تضعيف القوّة الإسلامية، بمنح الآخر عنصر قوّة في توازن الرعب فيما يلقي المسلمون هذا العنصر من أيديهم، وهو أمر يقع ـ في غير حالات الاستثناء ـ على خلاف المصلحة الإسلامية العليا الواجبة.

٤. قاعدة تحييد الحياة المدنيّة في الحرب

لقد بحثنا في محلّه بالتفصيل، وأثبتنا في فقه الحياة المدنية في الحرب أنّ هناك جملة

(١) انظر: عبد الله بن عمر بن محمد السحيباني، أحكام البيئة في الفقه الإسلامي: ٣٣١، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

ممّن لا يجوز استهدافهم في الحرب من الكافرين، كالنساء والأطفال والشيوخ و.. بل قلنا: إنه على مقتضى القاعدة التي بنينا عليها، لا يجوز استهداف مطلق ما هو مدني غير مشارك في الحرب، سواء كان إنساناً أم أموالاً، وأنّ ذلك يرجع إلى مقصد حفظ النفس من مقاصد الشريعة الإسلامية، وعليه فاستخدام أسلحة الدمار الشامل سوف يؤدّي إلى قتل المدنيين وتدمير أموال مدنيّة يحرم استهدافها؛ فيكون هذا الاستخدام حراماً تبعاً لذلك.

وهذا الكلام يجري حتى عند الفقهاء الآخذين بقول المشهور هنا؛ فإنّ النساء والأطفال قد حصل إجماعٌ على استثنائهم من الاستهداف الحربي، فيكون الاستخدام الذي يلحق الضرر بهم بالموت ونحوه حراماً.

وهذا الدليل تام لا غبار عليه وفقاً للمباحث المخصّصة بفقه الحياة المدنية في الحرب؛ إلا أنه يخرج عنه بعض الموارد التي لا يكون استخدام هذا السلاح فيها ملحقاً أيّ ضرر بمن استثنتهم الشريعة من الكفار في الحرب، كإطلاق أسلحة كيميائية على جيش العدو البعيد عن المدن والقرى وعن المزروعات ونحوها، فإنّ هذا الدليل لا يشمل ـ كما هو واضح ـ مثل هذه الحال.

من هنا، يظهر أنّ استخدام هذه الأسلحة إذا كان يضرّ بالمسلمين أنفسهم، كما لو كانت الحرب في بلدانهم وعلى أراضيهم، يصبح حراماً بشكل أوضح.

٥ ـ إشكاليّة رفع مستوى الإضرار بالمسلمين

قد يقال هنا بأنّ استخدام هذا النوع من الأسلحة الفتاكة إما أن يكون نتيجة إعمال قانون التزاحم والضرورات القصوى أو لا يكون كذلك:

١ ـ فإذا كان نتيجةً لإعمال قواعد باب التزاحم، فلا إشكال فيه، وهذا واضح

كرّرناه في غير موضع، وليس هو محلّ بحثنا.

٢ ـ وأما إذا كان استخدامها مع عدم الضرورة، فقد يشكل بأنّ توظيف هذا السلاح قد يجرّ الفريق الآخر لاستخدامه ويدخل الحروب في مرحلة جديدة، الأمر الذي يخشى أن يلحق ضرراً كبيراً بالمسلمين على المدى البعيد، بل وبالحياة الإنسانية على وجه الأرض، وفي حالة من هذا النوع الذي يكون فيه الضرر والخطر هائلاً لا يبعد أن يتحفّظ العقلاء عن فعل ذلك، ويرونه عملاً غير حكيم إذا اجتمعت ظروف هذه الحالة، وهذا ما يجعل هذا الاستخدام حراماً من هذه الناحية فقط، أو من ناحية ضرورة ترك الفعل تجنيباً للغير عن فعل الحرام إذا توقّف تركه لهذا الحرام ـ وهو استخدام أسلحة الدمار الشامل بحقّ المسلمين ـ على عدم فعلنا لهذا الاستخدام في المرحلة السابقة، ولو من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد بحثنا في محلّه عن ترابط أفعال المكلّفين من زاوية الاجتهاد الأصولي، ولم نستبعد هذه النتيجة في المباحات التي تترك ردّ فعل سلبي على الغير بحيث يفعل الحرام، فمع توقّف تركه للحرام على ذلك قد يجب ولو من باب النهي عن المنكر[1].

وهذا ما يجرّنا إلى أنّ المطلوب في الجهاد في الإسلام ـ كما بحثناه في محلّه ـ ليس قتل الكافرين ولو كانوا معتدين، بل هزيمتهم وصدّ عدوانهم في الجهاد الدفاعي، وهزيمتهم والهيمنة عليهم في الجهاد الابتدائي مع أهل الكتاب لا غير على المشهور الذي خالفناه في أصل شرعية الجهاد الابتدائي، وطبقاً لهذه القاعدة ليس من البعيد القول بأنه يحرم على المسلمين القيام بعمل في الحرب لا حاجة إليه في تحقيق الهزيمة

(١) انظر: حيدر حب الله، بحوث في فقه الحج: ٢٢٦، مؤسّسة الانتشار العربي، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

إذا كان يحتمل احتمالاً معتدّاً به أن يفتح على البشرية أفقاً مجهولاً من المخاطر تطال المسلمين أنفسهم، ولو لم يكن الخطر قد جاء من جيش المسلمين، وهذه لا يبعد أن تكون قاعدة في فقه الجهاد، يمكن تقريبها بأن نحفر حفرةً في الطريق نعلم أنه بحفرنا لها سوف يقوم آخرون بحفر حفر في الطريق نحتمل جداً أن تلك الحفر سوف توجب أذية المسلمين، فإنّ العقلاء في هذه الحال حتى لو كانوا يسندون الأذية للطرف الآخر، إلا أنهم يتحرّزون عن الفعل الأول ما دام هناك ترقّب عصيان مفضي إلى الضرر من آخرين، ما لم يكن الفعل الأول قد لحقه حكم إلزامي مسبق ولو بعنوان ثانوي بعيد عن فرض المسألة، فهنا كلما اشتدّ خطر المحتمل حمّل العقلاء المسؤولية للفاعل الأول الملتفت إلى ذلك، قس ذلك على حياتك اليومية، فإنك تلوم من يفعل فعلاً حلالاً ملتفتاً إلى أنّ هذا الفعل سيحرّض آخرين على ردّة فعل تلحق الضرر بمن لا يجوز الإضرار به، حتى لو توسّط بين فعل الفاعل الأول وفعل الفاعل الثاني إرادة الثاني ونيّته، فمع عدم العلم بالضرر واحتماله، لكن مع خطورة المحتمل، يلحق الذمّ العقلائي فعل الفاعل الأول، نعم لا يرتبون أحكاماً وضعية عليه، بل يجعلونها على الثاني، لكنهم يذمّون الأول على مستوى الحكم التكليفي.

وعليه، لا يبعد مع عدم الضرورة تحريم هذا الاستعمال لهذه الأسلحة إذا علم أنها سوف تفضي إلى إدخال الإنسانية في خطر نتيجة اندفاع الآخرين نحو سباق التسلّح وعدم وجود ضمان لعدم الاستخدام من طرفهم.

٦ ـ مرجعيّة النصوص الدينية الخاصّة المانعة

قد يستند هنا، لتحريم استعمال أسلحة الدمار الشامل، إلى بعض الروايات التي قد تطلّ على الموضوع، ونذكر أهمّها على الشكل التالي:

١.٦. حظر التسميم وإلقاء السمّ

١ ـ خبر السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يُلقى السمّ في بلاد المشركين»[1].

فهذه الرواية ظاهرة في تحريم إلقاء السمّ، كما ذهب إليه جماعة من الفقهاء، ولا معنى لحمل النهي هنا على الكراهة، حيث لا شاهد ولا قرينة على ذلك، فإذا كان إلقاء السمّ في تلك البلاد حراماً فإنّ بعض أسلحة الدمار الشامل ممّا يصدق عليه أنه سموم، وبعضها الآخر إن لم يصدق عليه عنوان السمّ لغةً وعرفاً، فلا شك في أنه يحرم بالأولوية؛ فإذا كان إلقاء السمّ حراماً فكيف بإلقاء مثل هذه الأسلحة التي تحدث في البلاد والعباد أكثر مما يحدث السمّ فيها بمئات المرات؟!

وتعبير «بلاد المشركين» كأنه إشارة إلى عدم رمي السمّ في ساحة المعركة وخارجها؛ أيّ كأنه من جهة أنّ في إلقاء السمّ قتلاً لمن يحرم قتله مثل الأطفال والنساء و.. فلا يكون رمي السم عنواناً حراماً بنفسه، بل يمكن أن يندرج ضمن عنوان المستثنيات في الحرب (الحياة المدنية ومعالمها) أو يندرج ضمن عنوان إهلاك الحرث والنسل؛ لأنّ فيه قتلاً للحيوانات أيضاً عادةً، فيتقيّد الحكم بذلك.

كما أنّ طبيعة الإطلاق الموجود في الرواية يشير إلى أنها غير خاصّة بموضوع الجهاد، بل تحرّم هذا الرمي للسمّ مطلقاً حال الحروب وغيرها، وإن كانت مناسبات الحكم والموضوع تجعل القضية في سياق حرب ومنازعة؛ لعدم وجود ظاهرة إلقاء السم آنذاك في غير الحروب إلا نادراً، وعلى أية حال، فالرواية ضعيفة السند بالنوفلي، ولا بأس بدلالتها.

---

(١) الكافي ٥: ٢٨؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٤٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٦٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١٦، ح١.

٢.٦. حظر التحريق واستخدام النار

٢ ـ خبر أبي هريرة، قال: بعثنا رسول اللهﷺ في بعث، وقال لنا: «إن لقيتم فلاناً وفلاناً ـ فرجلين من قريش سمّاهما (إن وجدتم فلاناً (وفلاناً) ـ لرجلين ـ) فأحرقوهما (فحرّقوهما) بالنار» قال: ثم أتيناه نودّعه حين أردنا بالخروج، فقال: (ثم قال حين أردنا الخروج): «إني كنت أمرتكم أن تحرقوا فلاناً وفلاناً بالنار، وإنّ النار لا يعذب بها إلا الله، فإن أخذتموهما (وجدتموهما) فاقتلوهما»[١].

فهذا الحديث يحرّم استعمال الإحراق وسيلةً من وسائل القتل، رغم أنّ الرجلين كانا ممّن يستحقّ القتل؛ لأنّ الحديث أشار في خاتمته إلى الأمر بقتلهما، كما أنّ التعليل الوارد في الرواية يشير إلى قاعدة عامة، وهي أنّ النار لا يعذّب بها إلا الله، ففي هذه القاعدة منع التعذيب بالنار مطلقاً في الجهاد والحدود وغيرهما، ومن الواضح أنّ استخدام أسلحة الدمار الشامل من نوع الإحراق بالنار بل أشدّ.

هذا، ونعلّق على هذا الحديث بعد ذكر الحديث الثالث، إن شاء الله.

٣ ـ وهو الحديث الذي جاء في سنن سعيد بن منصور ومصنّف عبد الرزاق، ولعلّه والحديث الثاني يتحدّثان عن قصّة واحدة، وحاصل الرواية: أنّ هبار بن الأسود أصاب زينب بنت رسول اللهﷺ بشيء وهي في خدرها فأسقطت، فبعث رسول اللهﷺ سريةً، فقال: «إن وجدتموه فاجعلوه بين حزمتي حطب، ثم أشعلوا فيه النار»، ثم قال: «إني لأستحيي من الله، لا ينبغي لأحد أن يعذّب بعذاب الله..»[٢].

---

(١) صحيح البخاري ٤: ٧؛ ومسند ابن حنبل ٢: ٣٠٧، ٤٥٣، و٣: ٤٩٤؛ وسنن الترمذي ٣: ٦٧؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٩: ٧١، ٧٢؛ والنسائي، السنن الكبرى ٥: ١٨٣؛ وكنز العمّال ٥: ٣٩٢؛ وتاريخ مدينة دمشق ١٥: ٢١٤ و..

(٢) الصنعاني، المصنّف ٥: ٢١٤؛ وفتح الباري ٦: ١٠٤ ـ ١٠٥.

فهذه الرواية تعطي المضمون نفسه، مع نقاط اختلاف هي:

أ ـ إنها تتحدّث عن رجل واحد، فيما تحدّثت السابقة عن رجلين، نعم وردت الرواية السابقة في موضع من سنن أبي داوود(١) تتحدّث عن رجل واحد.

ب ـ إنّ دلالة الرواية الثانية أقوى في إفادة التحريم من دلالة الرواية الثالثة؛ لأنّ تعبير: «لا ينبغي» غير واضح في التحريم، بخلاف تعبير «النار لا يعذب بها إلا الله..» فانها جملة خبرية أدلّ على التحريم.

هذا، ويمكن أن تسجّل بعض الملاحظات على الاستدلال بهاتين الروايتين:

الملاحظة الأولى: ما ذكره بعض المعاصرين(٢) من أنّ الرواية تنهى عن الإحراق للأسير والمعتقل، لا عن استخدام أسلوب التحريق في الحرب وأثناء المعركة، والشاهد على ذلك تعبير «أخذتموهما» الوارد في الرواية الثانية، وتعبير: «فاجعلوه بين حزمتي حطب» الموجود في الرواية الثالثة، فإنّ المأخوذ والمجعول بين الحطب معتقلٌ أو أسير، ومن الصعب تعميم الحكم من باب الأسر إلى مطلق الجهاد، مع عدم الشاهد والقرينة؛ لوجود احتمال معقول في أنّ ذلك من أحكام الأسرى.

وهذه الملاحظة قد يجاب عنها بأنّ التعليل الذي استخدمته الروايتان، لاسيما الأولى منهما، يفيد أنّه لا يعذّب بالنار إلا صاحب النار، وهو الله تعالى، ومع هذا التعليل يفترض الحكم بحرمة التعذيب في النار مطلقاً للأسير وغيره؛ لانطباق مفهوم التعليل على تمام الموارد، وتعبير التعذيب في الروايتين لا يراد منه أن يحرق

---

(١) سنن أبي داوود ١: ٦٠٣.

(٢) محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ٢: ١٣٥٠ ـ ١٣٥٢؛ وعبد المجيد محمود الصلاحين، أسلحة الدمار الشامل وأحكامها في الفقه الإسلامي، مجلّة الشريعة والقانون، العدد ٢٣: ١٤١، عام ٢٠٠٥م.

بغرض أن يعذّب، بل يحرق ليموت، لكنّ الإحراق عذابٌ حتى لو جاء في سياق القتل، فهذه الملاحظة غير واردة.

الملاحظة الثانية: إنّ هاتين الروايتين ينبغي طرحهما أو تأويلهما؛ لأننا نعلم أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد استخدم أسلوب التحريق في البويرة وغيرها، فهذه الروايات تعارض ما جاء هنا[١].

كما أنّ خبر حفص بن غياث، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مدينةٍ من مدائن الحرب، هل يجوز أن يرسل عليها الماء أو تحرق بالنار أو ترمى بالمنجنيق حتى يقتلوا، ومنهم النساء والصبيان والشيخ الكبير والأسارى من المسلمين والتجّار؟ فقال: «يفعل ذلك بهم، ولا يمسك عنهم لهؤلاء، ولا دية عليهم للمسلمين ولا كفارة..»[٢]، فهذا الخبر قد أجاز إرسال النار على المدينة حتى لو كان فيها الأطفال والنساء، فهذا كلّه يضعّف من دلالة الخبرين المذكورين.

وهذه الملاحظة غير واردة؛ فإنّ خبر حفص بن غياث ضعيف السند بالقاسم بن محمّد، وأما الأفعال النبوية فيمكن الخروج عن عهدتها بأنها ذات دلالة صامتة ـ إذا صحّت سنداً ـ فيمكن أن يكون موردها الضرورة، فيما لا ضرورة هنا في قتل الرجل أو الرجلين عبر الإحراق ما دام يمكن قتلهما من دون ذلك، إلا إذا قيل: إنّ التعليل يأبى عن التخصيص، فالإشكال غير وارد.

الملاحظة الثالثة: إنّ سيرة المسلمين الأوائل في عهد الصحابة كانت قائمةً في الحرب على استخدام النار ضدّ العدو، فقد ورد أنّ جنادة بن (أبي) أمية الأزدي،

---

(١) هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعيّة ٢: ١٣٥٢.

(٢) الكافي ٥: ٢٨ ـ ٢٩؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٤٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٥: ٦٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب١٦، ح٢.

وعبد الله بن قيس الفزاري وغيرهما من ولاة البحرين ومن بعدهم، كانوا يرمون العدو من الروم وغيرهم بالنار ويحرّقونهم هؤلاء لهؤلاء، وهؤلاء لهؤلاء[١]، وأيضاً عن عبد الله بن قيس الفزاري أنه كان يغزو على الناس في البحر على عهد (معاوية)، وكان يرمي العدو بالنار، ويرمونه، ويحرّقهم ويحرّقونه، وقال: لم يزل أمر المسلمين على ذلك.

وبناءً عليه، فكيف يكون التحريق محرّماً ثم تقوم عليه سيرة الحرب عند المسلمين الأوائل؟![٢].

والجواب: إنّ هذه السيرة ـ كما يظهر من هذه النصوص ـ كانت في عهد معاوية، ولا حجيّة لأفعال المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، لاسيما في ذلك العهد، فإن لم نفسّر ذلك عصياناً لأوامر الرسول صلى الله عليه وآله، كما عصيت أوامر أخر، فلا أقلّ من احتمال الخطأ والاجتهاد وعدم وصول النهي إليهم، وهذه الحروب ـ حسبما يظهر ـ كانت تقع في البحر ومع الروم، مما قد لا يطّلع عليه وجوه الصحابة حتى يستنكرونه، والخلاصة حتى لو ثبتت هذه القصص فلا قيمة لها، مضافاً إلى إمكان حملها على حال ضرورات الحرب.

الملاحظة الرابعة: إنّ قصّة تحريق الرجلين لا تفيد هنا كثيراً، وذلك أنه لو التزمنا بحرمة استخدام أسلوب التحريق فلا يلازم ذلك حرمة استخدام أسلحة الدمار الشامل المضرّة بالبيئة؛ لأنّ بعضها فيه تحريق وبعضها الآخر ليس فيه ذلك، كالأسلحة الجرثومية وغيرها، فالمفترض أن لا ينتج هذا الدليل تحريم هذه الأسلحة بل التفصيل في أمرها. كما أنه لو حرّم بعضها فلا يختصّ بها، بل يشمل

---

(١) انظر: المغني ١٠: ٥٠٢؛ والشرح الكبير ١٠: ٣٩٦.

(٢) انظر: هيكل، الجهاد والقتال ٢: ١٣٥٢.

غيرها من الأسلحة التدميرية المحدودة القدرة التي تحرّق أيضاً كبعض القنابل وغيرها، حيث يفترض أن يحكم بحرمتها أيضاً، فالنسبة بين الروايتين وما نحن فيه هي العموم والخصوص من وجه، فيقتصر على مقدار نقطة الاشتراك. وهذه ملاحظة لا تنسف الدليل بل تحدّد دائرته.

الملاحظة الخامسة: لقد وصف حديث أبي هريرة هنا بأنه حديث حسن صحيح[1]، ونحن نتوقّف في هذا الخبر؛ لأنّ رجلاً مثل أبي هريرة نحتاط في رواياته، لا أقلّ لوقوع اختلاف بين المسلمين في أمره، فإذا كان من ضعّفه قد ضعّفه لأسباب مذهبية، فإنّ من وثقه ليس بعيداً عن هذا الافتراض، لاسيما وأنهم يقولون بنظرية عدالة الصحابة، ونحن لا نراها تشمل المتأخّرين منهم كالذين أسلموا بعد الهجرة النبوية الشريفة، على تفصيل بحثناه في محلّه.

هذا بالنسبة لسند أبي هريرة، أما الأسانيد الأخر، ففي سند سنن أبي داوود محمد بن حمزة الأسلمي، وهو مجهولٌ سنياً وشيعياً.

وأما الخبر الثالث، فهو مرسل؛ إذ يرويه ابن أبي نجيح مرسلاً، وفي موضع آخر ابن جريج عن مجاهد، وهو أيضاً مرسل؛ فلا قيمة لهذين الخبرين سندياً، فلا يستدلّ بهما على حرمة استخدام أسلحة الدمار الشامل المضرّة بالبيئة.

٤ ـ ما دلّ على النهي عن التعذيب بالنار، ففي خبر ابن مسعود، أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا تعذّبوا بالنار، فإنه لا يعذّب بالنار إلا ربُّها»[2].

وهذا الحديث بهذه الصيغة قد يفيد التعذيب المجرّد عن القتل، لكنّ الرواية فيها إشكال سندي من حيث إنه رواها عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود، وهذا الرجل

(١) انظر: الترمذي، السنن ٣: ٦٧.

(٢) الكوفي، المصنّف ٧: ٦٥٨.

وثق في بعض مصادر الرجال السنية، لكنّه مع ذلك وقع التردّد فيه، بل بعضهم نفى روايته عن والده؛ لصغر سنّه عند وفاة والده أو ما شابه ذلك[١]، إضافة إلى كونه مهملاً في مصادر الرجال والجرح والتعديل عند الإماميّة.

فالرواية ضعيفة السند متردّدٌ في أمر صدورها، مضافاً إلى لحوق الملاحظة الرابعة المتقدّمة هنا أيضاً.

٦. ٣. حظر المثلة وممارسة التنكيل

قد يستند هنا ـ كما فعل بعضهم ـ إلى تحريم المثلة، على أساس أنّ هذا النوع من الأسلحة يوجب ظواهر على الجثث تعتبر من المثلة، لكنّه غريب؛ لأنّ المثلة فعلٌ يمارس ضدّ جثة الميّت أو الحي بقصد التعذيب أو الانتقام أو التلاعب به، بحيث تكون ـ كما يعبّر السيد الشهيد محمد صادق الصدر[٢] ـ فعلاً إضافيّاً على القتل نفسه فيما تحتاجه عمليّة القتل هذه، لا أنّ كيفية القتل لو استلزمت المثلة كان حراماً مطلقاً، وإلا فكيف يجوز القتل بقطع الرأس في الحروب وضرب الأكفّ وغير ذلك ممّا كان متعارفاً في ساحات الحرب في العهود السالفة دون أن تردع عنه الشريعة بل أمضته في طرائق الحروب القديمة؟! فلا يصحّ الاستناد إلى مثل هذه النصوص لتأسيس مفاهيم على صلة بموضوع بحثنا.

---

(١) انظر: تاريخ ابن معين ١: ٢٦٠؛ والبخاري، التاريخ الصغير ١: ٩٩؛ والعجلي، معرفة الثقات ٢: ٨١؛ ولكن لاحظ: البخاري، التاريخ الكبير ٥: ٢٩٩؛ والرازي، الجرح والتعديل ٥: ٢٤٨ و..

(٢) محمد صادق الصدر، ما وراء الفقه ج٢، ق٢: ٢٣٧، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

٦.٤. حظر الغدر والمباغتة والفتك

دلّت نصوص عدّة في الموروث الحديثي الإسلامي ـ لا حاجة للإطالة بعرضها ـ على النهي عن الغدر والفتك والمباغتة في الحرب، وقد يحاول بعضنا هنا أن يستند إلى مثل هذه النصوص للمنع عن استخدام أسلحة الدمار الشامل، كونها تشتمل على هذه الخصال المذمومة في الثقافة الأخلاقية للحرب.

إلا أنّنا نعلّق تعليقاً إجماليّاً، رغم تحفّظنا ـ كما بحثناه في محلّه ـ على تحريم بعض هذه العناوين، بأنّ هذا معناه تحريم المنجنيق وكلّ المدافع والطائرات وكثير من الأسلحة المعاصرة التي لا نظنّ أن القائل بهذا القول يلتزم بها، بل النصوص دلّت وأثبتنا في محلّه أنّ الحرب خدعة وأنّه تجوز المباغتة والتبييت وغير ذلك، نعم لدينا تحفّظ على أسلوب الفتك، وربما منه ما يعرف اليوم بالاغتيال، لا نتطرّق إليه هنا، فإنّ هناك بعض الأدلّة الفقهية التي قد تحرّمه بالعنوان الأوّلي.

وبهذا يتبيّن لنا أنّ الاستناد إلى بعض النصوص الخاصّة المتحاثة مع موضوع بحثنا يبدو غير موفّق؛ نظراً لجهات من الضعف في الناحيتين: الصدورية والدلالية في هذه النصوص والوقائع التاريخية.

٧. قاعدة الردّ بالمثل

إلى جانب القواعد والنصوص الجزئيّة السابقة، والتي تراكمت لصالح حظر استخدام أسلحة الدمار الشامل، يمكن أن نلاحظ قاعدةً إضافيّة تتدخّل هنا، وهي قاعدة الردّ بالمثل، ومستند هذه القاعدة الرئيس هو قوله تعالى: **﴿الشَّهْرُ الحَرَامُ بِالشَّهْرِ الحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُواْ اللهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾** (البقرة: ١٩٤)، وقوله سبحانه:

﴿وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ إِنَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ (الشورى: ٤٠)، فهذه القاعدة تجيز المعاملة بالمثل حتى في المورد المحرّم شرعاً في حدّ ذاته من حيث خرقه لقواعد الحرب الأخلاقيّة، ما لم يعلم من الشارع عدم رضاه بفعله مطلقاً، وهنا إذا استخدم العدوّ هذه الأسلحة ولم يعمل وفقاً لقواعد الحرب الأخلاقيّة المتفق عليها، يجوز للمسلمين ـ بعد رعاية المصلحة ـ استخدامها مع توقف النصر عليها، عملاً بقانون المعاملة بالمثل.

وقانون المعاملة بالمثل يمكن أن يتصوّر أيضاً في تصنيع هذه الأسلحة عندما يقوم العدوّ بذلك خارقاً القواعد المتفق عليها، وعلى التقديرين يجب على الدولة الإسلامية ملاحظة المصالح والمفاسد في هذا الأمر بين ضرورات الحرب القاهرة التي تفرض الردّ بالمثل وبين سائر المصالح الشرعيّة، وهذه نقطة مهمّة جداً؛ فإنّ تطبيق قانون المعاملة بالمثل إنّما يخرق قواعد التحريم في العلاقة مع الآخر المحارب، بحيث يكون الردّ بالمثل شكلاً من أشكال القصاص، ولهذا عبّرت الآية بأنّ الحرمات قصاص، فمن يخرق حرمة غيره تخرق حرمته فيما يراه حرمةً، ولكنّه لا يخرق قواعد التحريم المتصلة بطرف ثالث قد يقع عليه الظلم من الردّ بالمثل، إلا بإجراء قانون التزاحم، فلو كان في استخدام العدوّ للسلاح الكيميائي أو البيولوجي خرقاً جاز الردّ بالمثل عليه، لكن لا يجوز الردّ بحيث يلحق الضرر بطرف ثالث يحرم إلحاق الضرر به، كمسلم ثالث أو معاهد يتضرّر باستخدام هذه الأسلحة، فينبغي ملاحظة هذه النقطة في تطبيق قانون المعاملة بالمثل، ولهذا يحكم الفقه الإسلامي على من سُبّ أو نُعت أهله بالزنا، يحكم بحرمة نعت أهل الطرف الآخر بالزنا؛ لأنّ قانون الردّ بالمثل هنا لو طبّق للزم تعرّض طرف ثالث للاعتداء وهو والدة الفاعل الأوّل، فلو قال زيد لعمرو: أمك زانية، لم يجز لعمرو أن يقول

له: أمّك زانية؛ لأنّ قوله هذا يُدخل ظلماً على طرف ثالث وهو أمّ زيد، التي لم تشارك في الاعتداء على عمرو حتى يشملها قانون الردّ بالمثل.

٨. قاعدة الضرورة، وقانون تزاحم المصالح الشرعيّة

وإلى جانب ما تقدّم أيضاً، يلاحظ هنا دخول قاعدة فقهيّة أخرى على الخطّ، وهي قاعدة الضرورة أو بعبارة أوسع: قانون التزاحم، فإنّ الحكم بتحريم استخدام أو تصنيع أو امتلاك الطاقة النووية أو الكيميائية أو غير ذلك يظلّ تحت سلطان قاعدة التزاحم في المصالح والمفاسد، فلو فرضنا أنّ مصلحةً طارئة ملزمة قاهرة تفرض استخدام هذا السلاح، ولو لم يكن المورد من موارد الردّ بالمثل، كان الأمر جائزاً تبعاً لجواز أيّ محرّم عندما يقع التزاحم بينه وبين تكليف شرعي آخر أقلّ أهميّةً منه.

وتحديد عنصر الأهمية هنا وحالة الضرورة القاهرة أمرٌ لا يمكن تفويضه إلى آحاد المكلّفين، بل لابد من مرجعيّة يحتكم إليها، وهي الدولة الإسلامية المكلّفة شرعاً بالشأن العام وعلى رأسه قضايا السلم والحرب، أو الجهة الشرعيّة في هذا المجال وفقاً للنظرية الفقهيّة السياسية التي يتمّ اختيارها في الفقه السياسي الإسلامي.

نتيجة البحث

الذي يمكن أن يستنتج ممّا تقدّم من قواعد ونصوص ومقاربات:

١ـ إنّ استخدام أسلحة الدمار الشامل حرام؛ مع إفضائه إلى إهلاك الحرث والنسل وتدمير البيئة، أو قتل من لا يجوز قتله وأذية من لا تجوز أذيّته من المسلمين

والكافرين المدنيين، أو مع توقيع الدولة الإسلامية على اتفاقيّات عدم الاستخدام.

أما في غير ذلك أو الاستناد إلى الروايات الخاصّة هنا فغير صحيح؛ لضعفها وصعوبة الوثوق بصدورها.

٢ـ إنّ هذا الحكم بالتحريم ليس مطلقاً، بل محدود في الدائرة التي بيّناها، فلو تضيّقت مساحة التدمير لتشمل معسكراً في وسط الصحراء، ولو في مربع من كيلومتر واحد أو اثنين، أو سفينة حربية في أعماق المياه البعيدة، مع عدم إضراره بالبيئة بمستوى صدق عنوان إهلاك الحرث والنسل فلا مشكلة في ذلك من حيث الحرب معهم، كما أنه ليس بعنوان أنها أسلحة دمار شامل، بل للمحاذير المرافقة لاستعمالها من الإضرار بالبيئة أو تعريض الحياة المدنية للخطر أو غير ذلك.

٣ ـ يستثنى من هذا الحكم أعلاه كلّ من حالة التعامل بالمثل، وحالة الصورة القائمة على قانون التزاحم بين المصالح والمفاسد.

٤ ـ إنّ فرص التحريم ـ طبقاً للمعايير المذكورة أعلاه ـ تصبح أكبر عندما تكون الحرب بين المسلمين أنفسهم أو في بلادهم وبين ظهرانيهم.

٥ ـ إنّ امتلاك الطاقة النووية وأمثالها وأسلحة الدمار الشامل أمرٌ جائز شرعاً ما لم يؤدّ إلى الإضرار بمن لا يجوز الإضرار به، مع توسعة ميدان الضرر إلى الأجيال اللاحقة التي لها حقّ في البيئة، بل قد يبلغ الأمر أن يصبح هذا الامتلاك حسناً ومرغوباً به من باب التطوّر العلمي والتكنولوجي أو من باب قانون توازن الردع وإيجاد الرهبة في نفوس الكافرين المانعة لهم عن الاعتداء على بلاد المسلمين، مع ملاحظة جوانب الضرر أو تفاديها.

٦ ـ إنّ المخوّل البتّ في المصالح والمفاسد في هذا الموضوع ليس آحاد المكلّفين، فلا يجوز لمجموعات صغيرة لا تنطلق من مرجعيّة دينية متولّية للشأن العام أو

حكومية شرعيّة أن تقوم بالامتلاك أو الاستخدام دون مراجعة نظر الحاكم الشرعي أو الدولة الإسلامية.

٧ ـ إنّ المنهج الأفضل في دراسة فقه نوازل البيئة وأسلحة الدمار الشامل هو العودة ـ أولاً ـ إلى المقاصد الشرعيّة في حفظ النفس والعقل والمال والعرض والدين ونحو ذلك، إلى جانب العودة ـ ثانياً ـ إلى القواعد الشرعيّة المأصّلة في الفقه الإسلامي لتكون مؤشراً على الموقف الشرعي في النازلة أو القضيّة المستحدثة، إلى جانب ـ ثالثاً ـ رصد المناخات الجزئية الموجودة في النصوص الحافّة لتكوّن مؤشراً مضيئاً على الموضوع مادّة البحث، شرط ثبوت النصوص سنداً ودلالةً من جهة، وعدم التورّط في قياسات ظنيّة استحسانية أو عمليات تطويع وتحميل للنصوص والقواعد أكثر ممّا تتحمّل، بما لا يمثل منطلقاً اجتهادياً أصوليّاً صحيحاً. هذا والله العالم بأحكامه.

الصراعات الإسلامية ـ الإسلامية

دراسة في فقه أهل البغي

تمهيد في أهميّة الموضوع وتفكيك مصطلحاته

تحدّث الفقهاء عن العلاقة مع أهل البغي والخلاف في الحياة الإسلامية، وأولوا هذا البحث أهميةً خاصّة من حيث الأحكام والشروط والتفاصيل، بل يمكن القول بأنّ موضوع أهل البغي ـ بالمعنى العام للكلمة ـ لم يقف عند حدود الدراسات الفقهية بل أخذ مجاله في الدراسات الإسلامية الأخرى، حيث تنامى في الذات الإسلامي الحديث عن أهل البغي، فركّز المتكلّمون المسلمون على الفرق الضالّة المنحرفة، عبر مفهوم جهاد أهل البدع أكثر من جهاد الكفار، بل ذهب من ذهب إلى عدم وجود حديث لهم عن النوع الثاني[1].

ونحن نجد في بعض الكلمات الفقهيّة ما يوحي بأنّ قتال أهل البغي أفضل من مجاهدة الكفار، بل ذكر الآلوسي (١٢٧٠هـ) أنّ بعض الحنابلة صرّح بذلك محتجّاً بأنّ الإمام عليّاً قد اشتغل في مدّة خلافته بقتال البغاة دون جهاد الكفار، وإن لم يوافق الآلوسي على إطلاق هذا الكلام[2]، والحقّ معه؛ فإنّ القضيّة تابعة لحجم المصالح والمفاسد التي ينبغي للمسلمين وإمامهم أن يلاحظوها في تقديم جهاد على آخر، ولا يوجد نصّ شرعي يثبت الأفضليّة المطلقة، وما صدر عن أمير

(١) لاحظ: الرحموني، الجهاد من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة: ١٠٨ ـ ١١٠.

(٢) الآلوسي، روح المعاني ٢٦: ١٥١.

المؤمنين عليه السلام لا يثبت ذلك؛ لأنّه فعل صامت ويمكن أن يكون بملاك أنّ الظرف لم يكن يسمح بغير ذلك، بحيث كان اختيار ذلك بمثابة ترجيح للأولويات الزمنية لا عملاً بمقتضى القاعدة الشرعية الأوّليّة في الموضوع، علماً أنّنا بحثنا مفصّلاً في محلّه عن شرعية الجهاد الابتدائي وأنكرنا وجود هذا الجهاد في الشريعة الإسلامية[1] ـ خلافاً لمشهور الفقهاء ـ فإذا أريد للإمام علي بن أبي طالب أن يقدّم جهاد البغاة على غيرهم، فلابدّ من إثبات وجود اعتداء من طرف الكفار في زمان خلافته على أطراف بلاد المسلمين، مع سكوته عليه السلام عن ذلك مفضّلاً جهاد البغاة، وهو أمر يصعب تأكيده تاريخياً، ولو أكّدناه لم يمكن استبعاد الترجيح الزمني لملاك المصالح الوقتية.

وحتى لو لم نثبت أفضليّة جهاد البغاة على جهاد الكفار، مع ذلك يظلّ جهاد أهل البغي ـ ضمن التعريف العام لمفهوم البغي ـ موضوعاً بالغ الأهميّة جدّاً في سياق علاقات المسلمين ببعضهم؛ لأنّ ما سنرجّحه لاحقاً ـ إن شاء الله سبحانه ـ هو أنّ المراد بالبغي مطلق الاعتداء المسلّح أو نحوه من طرف جماعةٍ مسلمة على أخرى، ولا يقف عند حدود الخلاف بين السلطة والمعارضة، وهذا يعني أنّ قضيّة البغي تستوعب تمام النزاعات الداخل ـ إسلامية، ومن ثمّ فهذا الموضوع يحدّد المعايير الفقهية والأخلاقية في علاقات الدول الإسلامية ببعضها، وكذلك الجماعات والأحزاب والقوى والتيارات السياسية والاجتماعية والثقافية، بل والعشائر والقبائل أيضاً، وهو ما يمنحه ضرورته الخاصّة التي تحتاج إلى المزيد من التأصيل الفقهي الإسلامي.

---

(١) انظر: حيدر حب الله، الجهاد الابتدائي الدعوي، دراسة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية في الإسلام، مجلة الاجتهاد والتجديد، الأعداد ٨ ـ ١٢، عام ٢٠٠٧ ـ ٢٠٠٨م.

يقصد بالبغي في اللغة الطلب تارةً حيث يقال: بغيت الشيء أي طلبته، ومن ذلك البغية أي الحاجة، وتارةً أخرى الظلم والفجور والتعدّي والفساد، حيث يقال: بغى شخص على آخر إذا تعدّى عليه أو تصرّف معه بشيء من الفساد في الفعل[١]، ومنه إطلاق وصف البغيّ على المرأة الزانية من حيث فسادها وتجاوزها الحد.

أما في الاصطلاح الفقهي، فعلى المستوى الشيعي الإمامي نجد أنّه قد عرّفه الشيخ محمد حسن النجفي (١٢٦٦هـ) بأنّه: «الخروج عن طاعة الإمام العادل..»[٢]، ويقول السيد أبو القاسم الخوئي (١٤١٣هـ): «وهم الخوارج على الإمام المعصوم عليه السلام الواجب إطاعته شرعاً»[٣]، وهكذا سائر كلمات فقهاء الإماميّة[٤].

نعم، ذكر السيد محمد الشيرازي في تعريفهم أنهم «الثائرون على الدولة الإسلامية المشروعة، وكذلك المنحرفون عن الشريعة ممّن يظهرون الإسلام»[٥]. ولكنّ الإضافة الأخيرة لم نجد لها وجوداً في الفقه الإمامي، كما أنّها غير واضحة فقهيّاً؛ فإنّ الانحراف عن الإسلام مع إظهاره إمّا هو الفسق العملي أو النفاق المصطلح فقهيّاً، وكلاهما لا ينطبق عليه عنوان البغي المأخوذ في الآيات والروايات هنا، وإن كان بغياً لغةً. وفي الفقه السنّي ما يشير إلى أنّ منع الإمام من حقوقه

---

(١) راجع: معجم مقاييس اللغة ١: ٢٧١ ـ ٢٧٢؛ وكتاب العين ٤: ٤٥٣ ـ ٤٥٤؛ والصحاح ٦: ٢٢٨١ ـ ٢٢٨٢.

(٢) النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٣٢٢.

(٣) الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٩.

(٤) انظر: الطوسي، النهاية: ٢٩٦؛ والجمل والعقود: ٢٤٤؛ وابن البراج، المهذب ١: ٢٩٩؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ٤١٧؛ وناصر مكارم الشيرازي، التفسير الأمثل ١٦: ٥٣٨.

(٥) محمد الشيرازي، الفقه ٤٧: ١٩.

كالزكاة عن تأويل واجتهاد محكوم بالبغي[١]، وفي بعض الكلمات الشيعيّة ما يوحي بالمغايرة بين أهل البغي ومانعي الزكاة[٢]، لكن ذلك لا يستوعب تمام ألوان الانحراف عن الشريعة، كما عبّر السيد الشيرازي، وإنّما هو خاصّ بالتمرّد الحقوقي على الحاكم.

أمّا على المستوى السنّي، فنجد موفق الدين ابن قدامة الحنبلي (٦٢٠هـ) عندما تحدّث عن أهل البغي في مباحث الجهاد والسِّيَر قال: «قوم من أهل الحق يخرجون عن قبضة الإمام ويرومون خلعه لتأويل سائغ وفيهم منعة يحتاج في كفهم إلى جمع الجيش، فهؤلاء البغاة الذين نذكر في هذا الباب حكمهم، وواجب على الناس معونة إمامهم في قتال البغاة»[٣].

وقال أبو بكر القاساني الحنفي (٥٨٧هـ) في تعريف البغاة بأنّهم الذين: «يخرجون على إمام أهل العدل، ويستحلّون القتال والدماء والأموال بهذا التأويل، ولهم منعة وقوّة»[٤].

وهذه التعريفات وغيرها تفيد حصر مفهوم البغي بالثورة المسلّحة ضدّ النظام الشرعي الحاكم، أو ما نسمّيه اليوم بحركات التمرّد المسلّحة، ضمن شروط طرحها بعض الفقهاء لتبلور معنى البغي شرعاً، كي تترتب عليه أحكامه. ومن ثم يفترض في هذه التعاريف وأمثالها أن لا تشمل ـ للوهلة الأولى ـ مطلق النزاعات

(١) انظر: المجموع ١٩: ١٩٥، ١٩٨؛ وفتح الوهاب ٢: ٢٦٥؛ والإقناع ٢: ٢٠٣؛ ومغني المحتاج ٤: ١٢٣؛ وكشاف القناع ٦: ٢٠١؛ وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤: ٢٩٩.

(٢) العلامة الحلي، تحرير الأحكام الشرعية ١: ٤٠٦.

(٣) عبد الله بن قدامة، المغني ١٠: ٥٢؛ وانظر: عبد الرحمن بن قدامة، الشرح الكبير ١٠: ٤٩؛ والبهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع ٦: ٢٠٥.

(٤) القاساني (الكاساني، الكاشاني)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ٧: ١٤٠.

المسلّحة بين المسلمين، بل تحصر جهاد أهل البغي بمعنى خاص، وهم المعارضون للسلطة، وليس أيّ سلطة، بل السلطة الشرعية.

وسوف يأتي ـ بعون الله سبحانه ـ أنّ مستندات الحديث عن قتال أهل البغي في الكتاب والسنّة ليس فيها ما يشير إلى هذا الحصر في التعريف، وأنّ ما اشتهر بين الفقهاء في هذا المجال يمكن التوقّف عنده وتسجيل ملاحظات عليه، بل سوف نرى أنّ البغي له اصطلاحان في الفقه: أحدهما البغي على الإمام، وهو الذي شغل الفقهاء بالدرجة الأولى حتى غلبت على كلماتهم هذا النوع من البغي، وجعلوا الكثير من أحكام البغي الخاصّة راجعةً إليه، وثانيهما البغي على المؤمنين، وهو المعنى الأوسع الذي يندرج ضمنه النوع الأوّل من البغي، وقد وجدنا تعرّضاً لهذا النوع بشكل أقلّ.

وعلى أية حال، فالذي نراه أن البحث في حكم جهاد أهل البغي ـ ويقابلهم أهل العدل ـ يستدعي فرز نقاط، تنطلق من تحليل النص القرآني الذي هو المرجع الرئيس هنا، ثم التعرّض لنصوص السنّة الشريفة، ثم بعد ذلك دراسة المواقف الفقهيّة والشروط المطروحة في مواجهة أهل البغي، في ضوء النتائج التي تمّ التوصّل إليها في المرحلة السابقة عند البحث عن معطيات الكتاب والسنّة وإن لزم بعض التكرار، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ أحكام وقائع الحرب وما يستتبعها من التعامل مع الأسرى والجرحى والغنائم والمدبرين نتركه لمباحثه الخاصّة.

والنقاط التي يدور البحث هنا حولها هي:

١ ـ التأصيل القرآني للعلاقات مع أهل البغي، تأسيس مبدأ المواجهة الجهاديّة في الداخل الإسلامي

من الواضح أنّ البغي حرام من الناحية التكليفيّة، لما يتضمّنه من الظلم

والعدوان على الآخرين بغير حقّ، وهو ـ أي الظلم والعدوان ـ من المحرّمات القطعية في الشريعة الإسلامية بالأدلّة المعتبرة في الاجتهاد الفقهي، كما أنّ البغي بمعنى الخروج على الإمام العادل حرام هو الآخر؛ للأدلّة عينها، ولما دلّ أيضاً على وجوب إطاعة الحاكم الشرعي، وحرمة شقّ عصا المسلمين، وإثبات الولاية للدولة الإسلامية، وحرمة نقض البيعة، ونحو ذلك، بعد ملاحظة أنّ الباغي يشترط فيه قبل البغي أن يكون مسلماً؛ فلو خرج الذمي على السلطة العادلة لا يقال عن فعله: بغي، بل يقال: إنّه صار حربيّاً بذلك.

وتكاد تتفق كلمات فقهاء المسلمين[1] أنّ أهل البغي تجب مواجهتهم لتفتيت حركة معارضتهم، ولو كان ذلك موجباً لفتح الحرب معهم، وتكون هذه الحرب جهاداً، بل ذكر النووي الشافعي (٦٧٦هـ) أنّ جهاد البغاة من حقوق الله تعالى[2].

لكن من الواضح أنّ هذا الاتفاق الإسلامي على مجاهدة أهل البغي لا قيمة له في حدّ نفسه؛ لأنّ الأدلّة الأخرى من الكتاب والسنّة العملية والقولية موجودة في هذا المجال، فمن الممكن جداً، بل من المطمأنّ به، أنّهم اعتمدوا على هذه الأدلّة في سياق الإفتاء بجهاد أهل البغي، وفي هذه الحال لا يكون للإجماع ـ مهما قَوي ـ أيّ قيمة كما بُيّن ذلك جليّاً في علم أصول الفقه الإمامي بالخصوص.

والأدلّة التي ذكرت لإثبات حكم جهاد أهل البغي ـ بعد استبعاد الإجماع؛ لما

---

(١) انظر: المبسوط ٧: ٢٦٣ ـ ٢٦٤؛ والنهاية: ٢٩٦؛ وغنية النـزوع ٢: ٢٠٠؛ والجامع للشرائع: ٢٤١؛ وإشارة السبق: ١٤٢؛ والمجموع ١٩: ١٩٠؛ وشرائع الإسلام ١: ٢٥٦؛ وتبصرة المتعلمين: ١١١؛ وتحرير الأحكام الشرعية ٢: ٢٢٩؛ والروضة البهية ٢: ٤٠٧؛ وكفاية الأحكام ١: ٣٦٩؛ ورياض المسائل ٧: ٤٥٦؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٢٤؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٩؛ والآصفي، الجهاد: ١٣٢.

(٢) النووي، المجموع ٧: ٤٧٣.

قلناه ـ متنوّعة تتحرّك تارةً في النص القرآني، وأخرى في نصّ السنّة الشريفة، وثالثة في السيرة العمليّة للمعصومين عليهم السلام في هذه القضيّة.

أمّا على المستوى القرآني، فنحن لا نجد خروجاً عن قاعدة العلاقات السلمية في الداخل الإسلامي إلا في حالة واحدة وهي البغي، ويستند في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الأُخْرى فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللهِ فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ وأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾ (الحجرات: ٩).

وتقريب الاستدلال بالآية أنه على تقدير وقوع مقاتلة بين طرفين مسلمين وشجار، يجب السعي في البداية لحلّ النزاع بالصلح والوفاق، فإذا فشلت ألوان المصالحة، وبغت وظلمت إحدى الطائفتين الأخرى، وجب مقاتلة الفئة الباغية حتى ترضخ لأمر الله وحكمه، وهذا منطبق تماماً على التمرّد المسلّح ضدّ النظام الشرعي أيضاً.

وفي سياق تحليل المعطيات الفقهية والقانونية التي تقدّمها هذه الآية الكريمة، التي هي الأصل في فقه أهل البغي، نجد ما يلي:

١.١. تخطّي مفهوم البغي مقولةَ الخروج على القيادة المعصومة

لا يوجد في هذه الآية تخصيص بزمان حضور أحد المعصومين حتى يقال: إنها خاصة بالخروج على المعصوم، كما يفهم من كلمات بعض الفقهاء في البغي[1]، فإنّ

(١) انظر: منتهى المطلب ٢: ٩٨٥؛ ومسالك الأفهام ٣: ٩١؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٢٢؛ ورياض المسائل ٧: ٤٥٦؛ وتفسير الأمثل ١٦: ٥٣٨؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٩؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ٤١٧.

فقهاء الإمامية يفهم منهم حصر الباغي بالخارج على الإمام المعصوم بحيث لو أريد تعدية العنوان وما يلحقه من أحكام حتى إلى السلطة الشرعية غير المعصومة كان لابدّ من دليل، مع أنّ هذه الآية لا إشارة فيها لا من قريب ولا من بعيد إلى عنصر العصمة في الذي بغي عليه، وإنّما هي عامة شاملة لتمام الأزمنة والأمكنة والجماعات، فليس فيها أيّ قيد بهذا الخصوص، وهذا معناه أنّه لو أريد تقييدها فلابد من تقديم دليل على ذلك.

١.٢. تخطّي مفهوم البغي ثنائيةَ السلطة والمعارضة في الحياة الإسلامية

إنّ هذه الآية وإن صحّ الاستناد إليها في محاربة الخارجين على النظام الشرعي، إلا أنّها غير خاصة بجهاد أهل البغي في التعريف الفقهي السائد؛ لأنها لا تفرض الطائفة التي بُغي عليها هي الحاكم الشرعي ـ سواء كان الإمامَ المعصوم أم غيره ـ بل تطلق لكلّ طائفتين مسلمتين حصل اقتتال بينهما سواء كان هناك نظام شرعي بين المسلمين أم لا، وسواء كان أحد الطرفين المتقاتلين هو هذا النظام الشرعي أم لا؛ فالحروب الداخلية في البلدان الإسلامية تشملها الآية، كما تشمل الحروب التي تقع اليوم بين الدول الإسلامية، حتى لو كانت الدولتان غير شرعيّتين في نفسيهما من حيث شرعية نظام السلطة، بل تشمل حتى مقاتلة الأحزاب والقبائل والعشائر وأمثالها لبعضها، وهذا المعنى الأوسع هو ما يظهر من ابن البراج الطرابلسي (٤٨١هـ)[1]، ومن بعض كلمات السيد الخوئي (١٤١٣هـ)[2]، ومن الشيخ محمد

(١) المهذب ١: ٣٢٥.

(٢) وهو ظاهر كلامه في منهاج الصالحين ١: ٣٦١؛ وإن كان تعريفه لأهل البغي عند البحث عن مقاتلتهم يدلّ على حصرهم بالخارجين على الإمام المعصوم، فانظر: المصدر نفسه ١:

مهدي شمس الدين[١].

وهذا ما يقود إلى ملاحظة أشرنا إليها فيما تقدّم، وهي أن بعض الأبحاث الفقهية ركّزت في الحروب الداخلية بين المسلمين على جهاد البغاة ـ بالاصطلاح الفقهي الخاص ـ مستندةً إلى هذه الآية الكريمة، دون أن تفتح عنواناً أوسع، تحت شعار الحرب الإسلامية ـ الإسلامية، أو الحروب الداخلية بين المسلمين، ربما لأن القضية في الحروب الداخلية بين المسلمين في القرون الأولى غلب عليها ثنائي: السلطة والمعارضة، وهذا ما يؤكّد ما قلناه من ضرورة تعميم العنوان؛ لأنّ هذه الآية العمدة هنا تصلح حكماً لما هو أبعد من فقه جهاد أهل البغي بالمعنى الفقهي المصطلح؛ لاسيما بقرينة أسباب النزول القادمة الإشارة إليها بحول الله تعالى.

١.٣. مقصديّة الفيء إلى الحق في مجاهدة أهل البغي

الظاهر من هذه الآية الكريمة وجوب مقاتلة الطائفة الباغية؛ لظهور صيغة الأمر فيها في ذلك: ﴿**فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي**﴾، كما أن منتهى مقاتلتهم هو ارتداعهم عما كانوا عليه وإقلاعهم عنه، وهذا ما يشهد له تعبير: ﴿**حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ**﴾، فليس الهدف قتلهم، بل عودهم إلى الحقّ، وهذه نقطة مهمّة، تلمح إليها بعض الروايات الواردة في حكم البغاة الذين ليس لهم فئة كما سنشير إليها قريباً بإذن الله سبحانه، وأهميّة هذه النقطة تكمن في أنّ التعامل مع البغاة يغلب عليه في ثقافتنا العامّة وممارساتنا السياسية والاجتماعية استهداف القضاء عليهم وإبادتهم حتى أن

٣٨٩؛ وتابع الشيخُ الوحيد الخراساني السيدَ الخوئي في ذلك مستخدماً تعبيره عينه، فانظر له: منهاج الصالحين ٢: ٤٠٦ ـ ٤٠٧.

(١) شمس الدين، فقه العنف المسلّح في الإسلام: ٦٨.

الخصومة تكاد تكون مع أشخاصهم، فيما يفترض أن تكون مع حركتهم على مستوى إضعافها أو تقويتها.

من هنا، حكم العديد من الفقهاء بحرمة التعرّض للبغاة على تقدير فيئهم، سواء في نفوسهم أم في غيرها[١].

٤.١. تقدّم مبدأ المصالحة والحلّ السلمي على مبدأ المواجهة والحسم العسكري

إن الآية ظاهرة في وجوب البدء بالطرق السلمية في مواجهة الطرف الباغي، وأن مجرّد بغيه ـ مع كون البغي ظلماً وعدواناً ـ لا يبرّر خوض الحرب معه، فلابدّ من استنفاد تمام الطرق السلمية لوقف القتال، وإن فشلت الجهود، تمّ البدء بمحاربة الظالم من الطرفين، وقرينة ذلك أن أوّل الأوامر في الآية بعد فرض الاقتتال هو: ﴿**فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا**﴾، وهو ظاهر في الترتيب والتقديم، وإعطاء الأولوية لمبدأ الإصلاح.

وهذا ما يؤكّد أكثر فأكثر أنّ الأصل في العلاقات الإسلامية ـ الإسلامية هو المسالمة والصلح والمودّة والوئام مهما اختلف المسلمون، بل حتى في حالات الظلم والاعتداء ينبغي تقديم مبدأ المصالحة على غيره من مبادى فضّ النزاعات، وهذا ما يضع شكلاً من أشكال التقييد في إطلاق مثل قوله تعالى: ﴿**فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ**...﴾ (البقرة: ١٩٤)، على المستوى الاجتماعي

(١) راجع: الطوسي، الخلاف ٥: ٣٣٩؛ والنهاية: ٢٩٧؛ وابن حمزة، الوسيلة: ٢٠٥؛ والمحقق الحلي، شرائع الإسلام ١: ٢٥٦؛ والمختصر النافع: ١١٠؛ ومختصر المزني: ٢٥٦؛ وابن حزم، المحلّى ١١: ١٠١؛ والعلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ٩: ٤١٣؛ وتحرير الأحكام الشرعيّة ٢: ٢٣٠؛ ومنتهى المطلب ٢: ٩٨٤؛ والنجفي، جواهر الكلام ٢١: ٣٢٦؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٦١، ٣٨٩.

الذي نحن فيه، حيث يلزم قبل ردّ الاعتداء السعي للصلح، وخطاب السعي للصلح وإن لم يكن موجّهاً في الآية الكريمة للمعتدى عليه، وإنما للطرف الثالث المحايد غير الداخل في المنازعة، إلا أنّه قد يقال بأنّ روح هذا الخطاب وملاكه يشملانه؛ لأنّ ملاكه تقديم الصلح على غيره من الوسائل والآليات في الصراعات الداخل ـ إسلامية، فإذا خاطب الطرف الثالث فهو بطريق أولى يخاطب الطرفين المتنازعين.

وربما يؤيّد ما نقول بأنّ الآية لم تشر إلى البغي في التقاتل الأول السابق على الصلح، ولعلّها بهذا تريد أن تحقّق الصلح الذي يتعالى حتى عن تحديد الظالم من المظلوم.

من هنا، يفهم ما ذكره بعض الفقهاء من لزوم إرشاد البغاة قبل إعلان الحرب عليهم، وتذكيرهم وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، ووعظهم وتوعيتهم ومناظرتهم، واستنفاد كافة السبل المذكورة معهم، ومعرفة وجهة نظرهم فلو كان الحاكم مقصّراً في شيء معهم أو مع غيرهم فعله، ولو كانت لديهم فكرة ما حاورهم فيها، ولو كانت عندهم شبهة حاول رفعها لهم[1]. وسيرة الإمام علي عليه السلام مع الخوارج كانت على ذلك؛ فلا يصحّ ما ذكره بعض فقهاء أهل السنّة من أنّ الوعظ والتذكير وكشف الشبهة أمر استحبابي، فلو قاتلهم الإمام بلا دعوة جاز[2]،

(١) الطوسي، المبسوط ٧: ٢٦٥ ـ ٢٦٦؛ والعلامة الحلي، تحرير الأحكام الشرعية ٢: ٢٣٠؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ٤١٠ ـ ٤١١؛ ومنتهى المطلب ٢: ٩٨٤؛ وابن قدامة، المغني ١٠: ٥٣ ـ ٥٤؛ والنجفي، جواهر الكلام ٢١: ٣٣٤؛ والنووي، المجموع ١٩: ١٩٥، ١٩٨؛ والزمخشري، الكشاف ٣: ٥٦٤؛ والأندلسي، البحر المحيط ٨: ١١١؛ والألوسي، روح المعاني ٢٦: ١٥١.

(٢) حاشية ابن عابدين ٤: ٤٥١.

فإنّ ذلك خلاف روح الآية القرآنية الكريمة.

نعم، إذا لاحظت الدولة الإسلامية أنّ أهل البغي يتجهّزون للقتال وإن لم يخرجوا بعدُ، واستنفدت السبل الإقناعية للحيلولة بينهم وبين ذلك، جازت مقاتلتهم، لا أن ينتظر حتى يقع القتال منهم، ثم الصلح، ثم يأتي دور القتال الشرعي، فإنّ هذا الترتيب يؤخذ من جانب الطرف المحايد كما هو مفروض الآية، وإلا فإنّ عناوين حفظ النظام والدفاع عن دولة الحق وردّ العدوان المحتمل وغير ذلك تجري هنا أيضاً، لاسيما بعدما طرحناه سابقاً في بحث الجهاد الابتدائي من أنّ مفهوم الجهاد الدفاعي يحوي حالة ما يسمّى اليوم بالضربات الاستباقية عند العلم بتهيّؤ العدوّ للعدوان، لا أن ينتظر لكي يغزو المسلمين في عقر دارهم وهناك يبدأ الدفاع، وسمّينا ذلك بالدفاع بمعناه العام، وقلنا بأنّ القرآن الكريم أشار إلى هذا الأمر من حيث الروح والمضمون في مثل قوله تعالى: **﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاء إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الخَائِنِينَ﴾** (الأنفال: ٥٨)، وتفصيله في محلّه. ولعلّه لما قلناه ذكر بعض فقهاء المالكيّة أنّه لا تجب الدعوة إذا عاجل أهلُ البغي أهلَ العدل[1].

لكن في مقابل ذلك كلّه، قد يطرح في الآية احتمال آخر، وهو أن لا يكون قوله: (فإن بغت) واقعاً بنحو الترتّب على قوله (فأصلحوا)، بل بنحو بيان الحالة المغايرة، بأن يكون المراد أنّه إذا تقاتلت طائفتان من المسلمين فالحكم هو الإصلاح، إلا في حال ما إذا كانت إحدى الطائفتين قد بغت على الأخرى فيجب مقاتلتها حينئذٍ.

إلا أنّ الإنصاف أنّ هذا المعنى غير ظاهر من الآية، ولو بقرينة التفريع بالفاء.

---

(١) أبو البركات، الشرح الكبير ٤: ٢٩٩؛ وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤: ٢٩٩.

١.٥. اختصاص آية البغي بنزاع الجماعات دون الأفراد

الذي يبدو من ظاهر الآية الكريمة، انطلاقاً من تعبيرها عن الطرفين المتنازعين بـ (الطائفة)، أنها تتحدّث عن معركة بين جماعتين لا عن معركة فرد مسلم مع آخر مثله، بحيث تشمل مطلق حالات الخلاف ولو الشخصي بين فردين اثنين من المسلمين، وإن قيل بالتعميم لسبب أو لآخر، وهذا ما يجعلها خاصّة بحالات صراع الجماعات ـ من دول وأحزاب وقوى وعشائر وقبائل ونحو ذلك ـ لا الأفراد، الأمر الذي يجعلها أكثر التصاقاً بباب الجهاد والأمن منها بباب العقوبات الجزائية والجنائية وأمثالها.

لكن، روي عن مجاهد أن نزول آية البغي كان في رجلين[1]، وهو خلاف الظاهر من الآية، كما هو واضح، ولعلّه أراد أنّ بداية الاختلاف كانت بين رجلين، كما ستأتي الإشارة لذلك ـ إن شاء الله تعالى ـ عند الحديث عن أسباب نزولها.

نعم، الآية اللاحقة: ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوْا بَيْنَ أَخَوَيْكُم**...﴾، تفيد إطلاق وجوب الصلح بين مطلق الأخوين دون اختصاص بالجماعتين المتقاتلتين، ففيها توسعة مقارنةً بآية البغي نفسها، وقد ألمح إلى هذا الأمر ـ في الجملة ـ الفخر الرازي (٦٠٦هـ)[2].

١.٦. عدم إنتاج البغي للكفر، وشمول الآية لمطلق المسلمين

الظاهر أنّ المراد بالمؤمنين في الآية مطلق المسلمين؛ لأن ظاهر هذا الوصف في القرآن ذلك، وإطلاق وصف الإيمان والمؤمن على خصوص الشيعي الاثني عشري

(١) الصنعاني، تفسير القرآن ٣: ٢٣٠، ٢٣٢؛ والطبري، جامع البيان ١٨ : ٩٢ ـ ٩٣.
(٢) التفسير الكبير ٢٨: ١٢٩.

أمر لاحق إذا تمّ؛ ولهذا لا تختصّ الآية بمحاربة طوائف من المذهب الخاص، بل تعم تمام فرق المسلمين فيما بينهم.

وهذا ما نراه في تمام الآيات القرآنية، مثل آية النهي عن غيبة المؤمن بقرينة جعل المؤمنين إخوةً في آيات لاحقة، مما يجعل إخراج المخالف بحاجة إلى دليل أو إلى اعتباره كافراً من رأس.

وثمة بحث هنا وقع بينهم، وهو أنّ غير واحدٍ من فقهاء الشيعة اعتبر الخارج عن الإمام المعصوم كافراً[١]، فيما تذهب الطوائف السنّية إلى اعتباره مسلماً فاسقاً غير خارج عن حدّ الإيمان[٢]، بل رأى بعض الشافعيّة أنّه لا يندرج بالضرورة في عنوان الفسق فضلاً عن عنوان الكفر، فلا يكون البغي عندهم اسم ذمّ من الأساس، إذ قد يكون اسماً لمن اجتهد فأخطأ[٣]، ولكي يكون الباغي فاسقاً عندهم يجب أن تضاف إليه خصوصيّة كأن يكون من الخوارج أو من أهل البدع، يقول ابن قدامة: «البغاة إذا لم يكونوا من أهل البدع ليسوا بفاسقين، وإنما هم يخطئون في تأويلهم، والإمام وأهل العدل مصيبون في قتالهم، فهم جميعاً كالمجتهدين من الفقهاء في الأحكام، من شهد منهم قبلت شهادته إذا كان عدلاً، وهذا قول الشافعي، ولا أعلم في قبول شهادتهم خلافاً، فأما الخوارج وأهل البدع إذا خرجوا على الإمام فلا تقبل شهادتهم؛ لأنهم فساق. وقال أبو حنيفة يفسقون بالبغي

---

(١) راجع: الطوسي، الاقتصاد: ٢٢٦ ـ ٢٢٧؛ والمبسوط ٧: ٢٦٤؛ والخلاف ٥: ٣٣٥ ـ ٣٣٦؛ والأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٢٤؛ ٢٩٥٧.

(٢) انظر: الموسوعة الفقهيّة (الكويتية) ٨: ١٣١.

(٣) انظر: ابن قدامة، المغني ١٠: ٦٥ ـ ٦٦، ٦٧؛ والشرح الكبير ١٠: ٦٣؛ والسرخسي، المبسوط ١٠: ١٣٠؛ والنووي، المجموع ١٩: ٢١٤؛ والأنصاري، فتح الوهاب ٢: ٢٦٥؛ وحواشي الشرواني والعبادي ٣: ١٤، و٩: ٦٦؛ والطوسي، الخلاف ٥: ٣٣٥، ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

وخروجهم على الإمام، ولكن تقبل شهادتهم؛ لأنّ فسقهم من جهة الدين فلا تردّ به الشهادة، وقد قبل شهادة الكفار بعضهم على بعض»[١].

وطبقاً للتفسير السنّي، لا مشكلة في إطلاق وصف المؤمنين على الطائفتين معاً، لإمكان كون الإمام والخارجين عليه مؤمنين عندهم، أما عند بعض فقهاء الإمامية فلابدّ من تقديم افتراض إضافي لتفسير الموقف، وفي هذا الصدد ذكرت حلول ثلاثة هي:

١ ـ افتراض أن توصيفهم بالمؤمنين كان بلحاظ حالة ما قبل البغي لا ما بعده، وهذا جائز بنظام المجاز في اللغة العربية حيث يوصف الشيء باعتبار ما سبق بوصف لا يصدق عليه في المرحلة اللاحقة صدقاً حقيقيّاً.

٢ ـ إنّ هذا التوصيف كان بناءً على ظاهرهم؛ إذ ظاهر حالهم أنّهم مؤمنون فتمّ التعامل مع ظاهر الحال هذا وأطلق الوصف بلحاظه.

٣ ـ إنّ هذا التوصيف كان على أساس ما يعتقده البغاة في أنفسهم، حيث يعتقدون بأنّهم مؤمنون، فتم إطلاق الوصف عليهم تنزّلاً على ما يعتقدون[٢].

وهذه التأويلات غير صحيحة، ولعلّه لعدم صحّتها لم يدرج المقداد السيوري هذه الآية في أحكام أهل البغي على الإمام، بل جعلها خاصّة بالبغي بين المؤمنين[٣]، وهو غير صحيح؛ لمخالفته إطلاق الآية بلا موجب كما سيظهر، وحاصل الوجه في عدم صحّة هذه التأويلات:

أولاً: إنّ الآية ـ كما قلنا ـ لا تتحدّث عن البغي المصطلح فقط، بل عن مطلق

---

(١) المغني ١٠: ٦٧.

(٢) انظر في هذه التخريجات: النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٣٢٣؛ والآصفي، الجهاد: ١٢٧.

(٣) انظر: كنز العرفان ١: ١١٩.

صراعات المسلمين مع بعضهم بما في ذلك الصراع مع الإمام العادل غير المعصوم، وعليه فإذا كان المراد من المؤمنين إطلاق الوصف بلحاظ ما كان، أو بلحاظ الظاهر، أو بلحاظ اعتقادهم، فيما لو كان الطرفان هما: السلطة الشرعية المعصومة والمعارضة المتمرّدة، وإطلاقه على معناه الحقيقي في سائر موارد البغي الأخرى، فإنّ هذا يكون من استعمال اللفظ وإرادة معنيين، وهو ـ بقطع النظر عن استحالته طبق ما بحثوه في علم أصول الفقه ـ خلاف الظاهر عرفاً.

نعم، أصل الإطلاق بلحاظ ما كان لا مانع منه، كما يقال: لو ارتدّ مؤمن وجب قتله كما يقول الشيخ الطوسي[1]، وإن كان هناك بعض الفرق.

من هنا، يظهر أنّ ما ذكره السيد علي الطباطبائي (١٢٣١هـ) من أنّ المجازات المشار إليها جيدة ولو كانت على خلاف الأصل، عملاً ببعض الروايات الضعيفة السند لكنها مدعومة بالشهرة[2]، غير وجيه؛ لأنّ ذلك يستدعي هدر البيان القرآني برواية ضعيفة السند ـ وهي رواية الأسياف القادمة بعون الله ـ بلا موجب، بل الأولى جعل بلاغة الآية دليلاً على تضعيف تلك الرواية، وسوف نرى أنّ بعض الروايات جعلت المستند في فقه أهل البغي هو هذه الآية الكريمة، فيفترض تقييد الروايات بمفاد الآية لا العكس على تقدير تساوي النسبة، وذلك بأن نقول: إنّه لا توجد بأيدينا رواية صحيحة السند تدلّ على كفر الباغي بعنوانه، ومعه فتكون الروايات المعتمدة هنا هي الدالة على كفر الناصب بدعوى شمولها للباغي المتحقّق فيه النصب، فيقع التعارض بين روايات الناصب والآية الكريمة الدالّة بإطلاقها على إيمان الباغي، ولا معنى لتقديم روايات النصب؛ لأنّ التعارض حينئذٍ بالعموم

---

(١) الطوسي، التبيان ٩: ٣٤٦.

(٢) الطباطبائي، رياض المسائل ٧: ٤٥٩.

والخصوص من وجه، فليس كلّ ناصب باغٍ، وليس كل باغ بناصب العداء للإمام؛ لصدق البغي بين المؤمنين دون دخول الإمام طرفاً فيه، ومع كون التعارض بالعموم والخصوص من وجه يلتزم بتقديم الدلالة القرآنية؛ لأنّه من التعارض المستقرّ الذي تشمله أخبار العرض على الكتاب، وحيث إنّ ظاهرها عدم تفوّه أهل البيت بما يعارض الكتاب يلتزم بعدم إرادة البغي من النصب، وهذا ما يرجّح وجهة نظر أمثال السيد الخميني الآتية، وحتى لو لم نلتزم بتقديم النصّ الكتابي هنا على عموم روايات الناصب، فلابد من الالتزام بالتساقط في مادّة الاجتماع وفق القاعدة في باب التعارض، وبتساقط دلالة الآية وأخبار النصب يرجع إلى العمومات الفوقانية في تحديد الإسلام بالنطق بالشهادتين، أو يرجع على تقدير عدم وجود عام فوقاني إلى استصحاب إسلام الباغي الذي كان ثابتاً له قبل البغي، ما لم يلتزم بوجود عام فوقاني آخر وهو كفر مطلق المخالف، وتفصيله في محلّه.

ثانياً: قد يتبنّى هنا رأي بعض الفقهاء في النواصب[1] وأنهم فرقة دينية، ومن ثم ليس كل من حارب ونصب العداء ـ ولو لسبب دنيوي ـ يكون كافراً، بل خصوص من نصبه اعتقاداً وإيماناً، بحيث كان نصبه العداء لأهل البيت جزءاً من عقيدته الدينية، لا لمصالح سياسية، من هنا فعائشة أم المؤمنين وكذا طلحة والزبير ومعاوية و... لا يحكم بكفرهم من هذه الزاوية، لأنهم ما جعلوا نصبهم العداء عن عقيدة وديانة، بل ـ وفق العقيدة الشيعية ـ عن مصالح دنيوية أو رغبات مادية أو مواقف سياسية، فلا يحكم بكفر مثل هذا الشخص، وفقاً لهذه النظرية.

ويبدو أنّ الموقف الشيعي فيه قولٌ بعدم الحكم بكفر الباغي ولو في الجملة؛ فقد أشار الشيخ الطوسي إلى ذلك بقوله: «الباغي: من خرج على إمام عادل، وقاتله،

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: روح الله الخميني، كتاب الطهارة ٣: ٤٥٧ ـ ٤٥٨.

ومنع تسليم الحقّ إليه، وهو اسم ذم. وفي أصحابنا من يقول: إنه كافر»[١]، وقال العلامة الحلي: «أهل البغي فساق، وبعضهم كفار، فلا تقبل شهادتهم وإن كان عدلاً في مذهبه، سواء شهد لهم أو عليهم، وسواء كان على طريق التدين أو لا على وجه التديّن»[٢]، إلا إذا أراد الأخير المفهوم العام للبغي.

والمرجع في الخلاف هنا يكمن في تعريف مفهوم النصب، فمن أخذ مطلق العداوة في النصب أدخل الباغي على الإمام في هذا العنوان الذي ثبت عنده في المرحلة السابقة أنّه كافر، وتكون النسبة حينئذٍ بين العنوانين هي العموم والخصوص المطلق، وأمّا من أخذ في النصب الاعتقاد بالعداوة تديّناً كان من الطبيعي أن تكون النسبة عنده بين الباغي على الإمام والناصب له العداء هي العموم والخصوص من وجه، ومن ثم لا يكون عنوان البغي بنفسه موجباً للكفر.

وقد ذكر السيد الحكيم أنّ المقدار المتيقن من معقد الإجماع الشيعي في النصب هو النصب لعليعليه السلام مع تديّن بذلك[٣]، كما تعقّل السيد محمد باقر الصدر وجود الخارج على الإمام بدون بغض[٤]، وتفصيل هذا البحث في محلّه فلا نطيل.

ثالثاً: إنّ الآية اللاحقة نفسها حكمت بأخوّة الجميع؛ ورتبت عليها وجوب الإصلاح بينهم، وهذا معناه أنّها تلاحظ حالهم بعد الاقتتال، وتحكم بالأخوّة في هذه الحال، وهو خُلْفُ فرض كفر هذا الفريق، إذ كان المناسب التعبير بالارتداد عن الدين، وهذا شاهد قويّ على عدم كفر مطلق الباغي.

---

(١) الطوسي، الخلاف ٥: ٣٣٥.

(٢) العلامة الحلي، تحرير الأحكام الشرعيّة ٢: ٢٣٦.

(٣) محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٩٧.

(٤) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣١٠.

١.٧. اختصاص البغي بالخلاف المسلّح دون الخلاف السلمي

الظاهر من الآية الشريفة أنّ حالة البغي ـ كما يقول الشيخ الآصفي[1] ـ حالة مسلّحة، وليست مطلق حالة اختلاف بين الجماعتين المؤمنتين، والشاهد على ذلك التعبير بـ«فقاتلوا» ولم يقل: «فاقتلوا» أو غير ذلك، فإنّه لو لم تكن هناك حالة منعة لدى الطرف الباغي لما صحّ التعبير بالمقاتلة، بل لعبّر عنه بإيقاع الجزاء عليه كالقتل، تماماً كالمحاربين الذين حكمت الآيات بلزوم قتلهم، وهذا ما يدخل البحث هنا في إطار المعارضة المسلّحة للنظام الشرعي ـ عندما يكون الحديث عن انطباق مفهوم البغي على موضوع المعارضة ـ لا المعارضة السلمية وما شابهها. وهذا معناه أنّ مجرد عدم اعتقاد بعض المسلمين بإمامة هذا الحاكم الشرعي أو ذاك، وعدم انصياعها له بمبايعته ـ حتى لو لم يكن حلالاً ـ لا يندرج في البغي ما لم تعلن هذه الجماعة الخروج المسلّح عليه لتواجهه، كما صرّح بذلك بعضهم، معززاً ذلك بقوله: «ويدلّ له ما ثبت من قول علي ـ رضي الله عنه ـ للخوارج: كونوا حيث شئتم وبيننا وبينكم أن لا تسفكوا دماً حراماً، ولا تقطعوا سبيلاً، ولا تظلموا أحداً، فإن فعلتم نفذت إليكم بالحرب. وهذا ثابت عنه بألفاظ مختلفة. أخرجه أحمد والطبراني والحاكم من طريق عبد الله بن شداد. قال عبد الله بن شداد: فوالله ما قتلهم حتى قطعوا السبيل وسفكوا الدم الحرام»[2].

وهذا ما يجعل الشروط الثلاثة التي ذكرها بعضهم ـ وستأتي ـ مفهومة؛ حيث شرطوا في تحقق مفهوم البغي أن يكون الباغي متمرّداً على سلطة الدولة، وقد ناقشنا هذا الكلام من حيث تخصيص البغي به، وأن يكون له قوّة تمنعه وتمكّنه

---

(١) الآصفي، الجهاد: ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٢) الصنعاني، سبل السلام ٣: ٢٥٨.

وتحميه، وأن يمارس خروجاً مسلحّاً[1].

وعليه، فما ذكره بعض العلماء من شمول الآية لمطلق الخلافات حتى غير القتالية[2] غير واضح، وربما يقصد ما يرجع لروح الآية من حيث مسألة الإصلاح، كما يلوح من كلامه. ومن الطبيعي أنّه لا يقصد بالسلاح نوعاً خاصّاً منه بل مطلق حالة التقوّي والمواجهة بمختلف أشكالها.

١.٨. الإصلاح المتعقّب لقتال الفئة الباغية

لقد ورد في الآية الكريمة فرضان هما:

الأول: أن تقتتل طائفتان من المؤمنين، والحكم هنا هو المصالحة بينهما والوفاق.

الثاني: أن يحصل بغي من إحدى الطائفتين على الأخرى، فيجب المقاتلة، وهو ظاهر ـ كما يقول الشيخ الآصفي[3] ـ في مشاركة الفريق المحايد المصلح في الحرب لصدّ البغي عن الطائفة التي معها الحق، وقد ذكر هنا أنه بعد الفيء يجب الإصلاح أيضاً، فيكون المراد بالفيء الكفّ عن القتال والرجوع عنه، لكنّ الإصلاح اللاحق هذا شُرط في الآية بالعدل، ولعلّه لكون الطرف المصلح قد شارك في القتال هذه المرّة بنفسه، فيترقب منه الخروج عن جادة الحياد والموضوعية، وفي الآية قيم أخلاقية عالية في التعامل مع الفريق الآخر المسلم الذي نختلف معه.

١.٩. دراسة في أسباب نزول آية البغي، معطيات واستنتاجات

ذهب العلماء المسلمون في سبب نزول آية البغي مذاهب، أبرزها:

---

(١) محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ١: ٦٣.

(٢) ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل ١٦: ٥٣٦.

(٣) الآصفي، الجهاد: ١٢٩.

أ ـ إنّ الآية نزلت في الأوس والخزرج، تقاتلا بالسعف والنعال، وهذا هو المرويّ عن مجاهد وسعيد بن جبير[1]، والآية تحتمل هذا الافتراض؛ لأنّ الأوس والخزرج كانوا مؤمنين في المدينة، والسورة ـ أي الحجرات ـ مدنية، ولعلّه إليه يشير ما قيل من أنها نزلت في قبيلتين من الأنصار[2].

ب ـ إنها نزلت في رهط عبدالله بن أبي سلول من الخزرج ورهطٍ لعبد الله بن رواحة من الأوس، وسبب ذلك أن النبيﷺ وقف على عبدالله بن أبيّ، فراث حمار رسول الله، فأمسك عبدالله أنفه، وقال: إليك عني، فقال عبدالله بن رواحة: لحمار رسول الله أطيب ريحاً منك ومن أبيك، فغضب قومه، وأعان ابن رواحة قومه، وتضارب الفريقان[3]، وهناك رواية أخرى تشبهها مع اختلافات خفيفة جاءت في مصادر السيرة والحديث والتفسير[4].

وهذه الرواية في سبب النزول لا تختلف مع الرواية السابقة، غاية الأمر أنّها تدخل أكثر منها في تفاصيل الأحداث التي وقعت، وذلك أنّ الرواية الثانية ترجع إلى تقاتل الأوس والخزرج أيضاً.

(١) الطبرسي، مجمع البيان ٩: ١٩٩؛ والأمثل ١٦: ٥٣٥؛ والكاشاني، الأصفى ٢: ١١٨٢ ـ ١١٩٣؛ والصافي ٥: ٥٠، ٦: ٥١٩؛ (مؤسسة الهادي)، وتفسير مجاهد ٢: ٦٠٦.

(٢) انظر: التبيان ٩: ٣٤٦؛ والراوندي، فقه القرآن ١: ٣٧٢؛ والأمثل ١٦: ٥٣٤ ـ ٥٣٥.

(٣) الطبرسي، مجمع البيان ٩: ١٩٩؛ وجوامع الجامع ٣: ٤٠٣.

(٤) راجع القصة وقريب منها في: الزمخشري، الكشاف ٣: ٥٦٣؛ وتفسير مقاتل بن سليمان ٣: ٢٦١؛ والمجموع ١٩: ١٩٦؛ وبحار الأنوار ٢٢: ٥٣ ـ ٥٤؛ ومسند ابن حنبل ٣: ١٥٧؛ وصحيح البخاري ٣: ١٦٦؛ وصحيح مسلم ٥: ١٨٣؛ والسنن الكبرى ٨: ١٧٢؛ وتفسير السمرقندي ٣: ٣٠٩ ـ ٣١٠؛ وتفسير الثعلبي ٩: ٧٨؛ والواحدي، أسباب النـزول: ٢٦٣؛ وتفسير البغوي ٤: ٢١٣؛ والسيوطي، الدر المنثور ٦: ٩٠؛ وسبل الهدى والرشاد ٣: ٤١٩؛ والسيرة الحلبية ٢: ٢٥٠ و..

وقد تحفظ العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان على هذا السبب، وقال بأن الآية لا تنسجم معه دون أن يبيّن مبرّر عدم الانسجام[١]، إلا أن الشيخ الآصفي الذي وافقه بيّن ذلك، من خلال أنّ الآية تضفي صفة الإيمان على المقتتلين، مع أنّ عبدالله بن أبيّ وجماعته كانوا منافقين، فلا يصحّ إطلاق لفظ الإيمان عليهم، حتى طبق المجازات التي سلف الحديث عنها[٢].

لكنّ هذه الملاحظة غير واضحة؛ فإنّ الرواية لا تحكي عن أنّ الجماعة التي وقفت معه كانوا منافقين أيضاً، إذ لعلّهم كانوا مؤمنين حرّكتهم العصبية القبلية معه لا غير، لا بغضاً برسول الله، تماماً كما توحيه بعض الأخبار المتقدّمة، ومن ثم وإن كان سبب الحرب شخصاً منافقاً إلا أنّ أطراف القتال كانوا من المسلمين.

ومن الواضح أنّ روايات أسباب النزول هنا لا تحكي أيٌّ منها عن معارضة مسلّحة مع السلطة الشرعية للدولة الإسلامية، وهذا ما يعزّز أكثر فأكثر المفهوم الواسع للبغي كما طرحناه فيما تقدّم.

والنتيجة التي نخرج بها من مطالعة الآية الكريمة هي دلالتها على حكم جهاد أهل البغي بالمفهوم العام للبغي، وذلك ضمن مسلسل الخطوات والغايات التي طرحتها، فالاستدلال بهذه الآية على جهاد أهل البغي تام، كما هو تام على مبدأ الإصلاح بين المسلمين.

٢. السنّة الشريفة والموقف من أهل البغي

تحدّثت نصوص السنّة الشريفة عن الموقف من أهل البغي، تماماً كما جاء في

---

(١) الطباطبائي، الميزان ١٨ : ٣٢٠.

(٢) الآصفي، الجهاد: ١٢٨، الهامش.

القرآن الكريم، ووردت في هذا الصدد روايات عديدة نشير إلى أهمّها فيما يلي:

١ ـ خبر السكوني، عن جعفر، عن أبيه قال: «ذكرت الحرورية عند عليعليه السلام فقال: إن خرجوا على إمام عادل أو جماعة فقاتلوهم، وإن خرجوا على إمام جائر فلا تقاتلوهم؛ فإنّ لهم في ذلك مقالاً»[1].

والرواية تميّز في الخروج بين الخروج على إمام عادل ـ أي السلطة الشرعية ـ وإمام جائر غير شرعي، فتأمر بمقاتلة الخارج على الإمام العادل وتنهى عن مقاتلة غيره، وهي واضحة الدلالة على وجوب قتال البغاة. كما أنّ في الرواية إضافة «الخروج على جماعة»، وهذا يحتمل الخروج على جماعة عادلة ولو لم يكن الإمام منهم، أو يكون المراد شقّ عصا المسلمين والخروج على كلمتهم بقطع النظر عن الإمام، على أساس افتراض أنّ هناك سقطاً للألف واللام من كلمة (جماعة) بحيث لولاه لدلّت على جماعة المسلمين. نعم في علل الشرائع تعبير: «إن خرجوا مع جماعة أو على إمام عادل..»، ولكن يبدو أن في النص تصحيفاً بالتقديم والتأخير؛ لأنّ الخروج مع جماعة لا خصوصيّة فيه هنا، إلا أن يكون المراد أنّ عندهم من يرجعون إليه بعد الحرب، كما سيأتي الحديث عنه في شروط أهل البغي.

ولا إشارة في الرواية إلى لزوم أخذ العصمة في الإمام الذي يخرج عليه الباغي، فإنها شرطت العدالة، أي أن لا يظلم، وقد أشرنا في مباحث أخرى إلى أنّ المنصرف عند وصف الإمام بالعادل هو أن يكون شرعيّاً غير ظالم ولا جائر، فالخروج على الحاكم الشرعي العادل ـ سواء كان فقيهاً أم غيره تبعاً لنظرية الباحث في الفقه السياسي الإسلامي ـ يشمله إطلاق هذه الرواية.

---

(١) علل الشرائع ٢: ٦٠٣؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٤٥؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٨٠ ـ ٨١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٦، ح٣.

والنقطة الإضافيّة في الرواية أنّها حالت دون مقاتلة البغاة عندما يخرجون على إمام جائر، معلّلةً ذلك بأنّ لهم في ذلك مقالاً، وهذا التعليل إما أن يراد به أنّ مقالتهم صحيحة فلا يحقّ قتالهم لمقاتلتهم من يجوز قتاله، مع أنّه لا إشارة في الرواية إلى صحّة مقالتهم، وإمّا أنّ مقاتلة الظالم ولو عن خطئ واشتباه لكن عن نظرية واجتهاد، لا يبرّر لمن ليست لديه نظريّة تجوّز مقاتلة هذا الظالم أن يقاتل الثائرين عليه، فكأنّ الرواية تريد أن تمنع عن مقاتلة الخارجين على الظالم عن اجتهاد ومقالة، حتى لو كان خروجهم هذا في نفسه غير صحيح، بل الحياد حينئذٍ هو المطلوب أو السعي للصلح، لا الوقوف مع الظالم ضدّهم.

ويبقى أمرٌ واحد في هذه الرواية، وهو احتمال اختصاص الحكم الوارد فيها بالحرورية الخوارج؛ لأنّ الحديث كان عنهم؛ فكيف لنا التعميم لمطلق خارج أو باغٍ ولو كان من غيرهم؟! فإن تمكّن الفقيه هنا من إلغاء الخصوصيّة تمّ الاستناد إلى هذه الرواية، وإلا أشكل ذلك من الناحية الاستدلاليّة.

هذا، والرواية من حيث السند تامة على المعروف، لا نقاش فيها، وإن كان لنا تحفّظ استعرضناه في موضعه في وثاقة السكونيّ نفسه.

٢ ـ خبر السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: «ما فرغ أمير المؤمنين عليه السلام من أهل النهروان، فقال: لا يقاتلهم بعدي إلا من هم أولى بالحق منه (من هو أولى بالحق منهم)»[1].

والنسخة الصحيحة هي التي جعلت على هامش مخطوط كتاب «تفصيل وسائل الشيعة»، ووضعناها بين القوسين؛ لأنها المنسجمة مع المعنى، وهي تنهى عن أن

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٤٤؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٨١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٦، ح٤.

يقاتل الخوارج إلاّ من هو أقرب إلى الحقّ منهم، أي المؤمنين، في إشارة إلى أنه ليس المطلوب قتالهم كيف كان، بل أن يقاتلهم أصحاب الحقّ.

لكن الرواية لا دلالة فيها على وجوب قتال البغاة، كما أنّه من المحتمل أن تكون خاصّة بوضع الخوارج أيام عليعليه السلام، لاسيما مع وجود روايات أخرى بهذا المضمون في الخوارج، لكي لا تسمح للمسلمين أن يقاتلوهم دون أن تكون الفئة الأقرب إلى الحقّ هي المتولّية لهذا الأمر، كي لا يفسح في المجال لمن شاء أن يواصل الحرب الداخلية بين المسلمين، مضافاً إلى عدم اشتراطها في البغي معارضة المعصوم ولا سائر الشروط التي ذكروها في أحكام البغاة.

هذا، والرواية من حيث السند ضعيفة عندنا بالنوفلي.

وفي سياق هذه الرواية، يأتي الخبر المرسل عن أمير المؤمنينعليه السلام أنّه قال: «لا تقتلوا الخوارج بعدي؛ فليس من طلب الحقّ فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه»[1].

وقد تردّد هذا الخبر بتعبير «تقاتلوا الخوارج بعدي»، لا تقتلوا، ونسب إلى نهج البلاغة[2].

وهذه الرواية:

أولاً: ضعيفة السند بالإرسال، بكل صيغها؛ فلا يحتجّ بها مستقلاً، ومجرّد

(١) وسائل الشيعة ١٥: ٨٣ ـ ٨٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٦، ح١٣.

(٢) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ٥٨٩؛ وأويس كريم محمد، المعجم الموضوعي لنهج البلاغة: ٤٣٧؛ والشيخ هادي النجفي، موسوعة أحاديث أهل البيت ٣: ٣٨١؛ وابن أبي الحديد؛ شرح نهج البلاغة ٥: ٧٨، ٩٨، ١٣١؛ ومحسن الأمين، أعيان الشيعة ١: ٥٢٤، و٦: ٤٥٩ و..

ورودها في نهج البلاغة لا يصحّحها من الناحية الصدوريّة.

ثانياً: إنها مخالفة لدلالة القرآن الإطلاقية في آية البغي، إذ لو حرم مقاتلة الخوارج بعده، وهم بغاة لكان ذلك منافياً للآية الكريمة الآمرة بقتال البغاة في كل عصر وزمان كما ذكرنا لدى البحث عنها، ولا يبدو أنّ هناك احتمالاً في التخصيص، فهل يجوز ترك الفئة التي كانت تمارس القتل والبطش، لاسيما ما هو معروف عن بعض الخوارج في هذا المجال تاريخياً؟!

وقد حاول الشيخ النجفي تفسير الرواية ابتداءً بأنّ معناها تنقيح موضوع البغاة كي تجري عليهم الأحكام والتثبت في هذا الأمر، وإلا فقد يجب قتلهم من باب كونهم محاربين أو ما شابه[1]. وذكر السيد الكلبايكاني أنّ هذه الرواية وأمثالها واردة على مستوى العنوان الثانوي، كخوف وقوع الفتن ومثل ذلك، لا العنوان الأولي[2]. أما العلامة المجلسي فقد طرح احتمالاً في المقام رأى فيه أنّ النهي عن قتل الخوارج إنما كان بهدف إعطاء الأولوية لمحاربة معاوية الذي لم يكن قتاله لعلي عن شبهة وإنما عناد، فأولوية الجهاد كانت على خطّ معاوية لا الخوارج[3]، وهذا التفسير يمكن أن يجعل تطبيقاً للقاعدة التي وظفها السيد الكلبايكاني هنا.

وقد نجد بعض من يقول: إنّ مقاتلة الخوارج نصرٌ لمعاوية؛ لأنهم كانوا أعداءه، فتكون مجاهدتهم في مصلحته.

والذي نحتمله هو:

أ ـ إذا كانت صيغة الرواية «تقتلوا»، فلا علاقة لها بباب قتال البغاة، فهي

(١) النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٣٣٣.

(٢) الكلبايكاني، الدرّ المنضود ٢: ٢٥٦.

(٣) المجلسي، بحار الأنوار ٣٣: ٤٣٤.

تتحدّث عن قتل الخوارج أينما وجدوا، إما لانحرافهم، أو كردّ فعل على مقتل أمير المؤمنين، أو غير ذلك، فالإمام علّل العفو القضائي عنهم بنيّتهم الصادقة وإرادتهم الحقّ، غاية الأمر أنهم أخطؤوه، وتعبير القتل يختلف عن تعبير المقاتلة، فلا تكون الرواية كثيرة الارتباط ببحثنا، كما لا يظهر منها ما ينافي الدلالة الإطلاقية في الآية الكريمة.

ب ـ أما إذا كانت صيغة الرواية «تقاتلوا»، فالأرجح في الاحتمال أن يكون الحكم زمنياً تاريخياً لمصالح واعتبارات آنية، قد تكون بعض ما نقلناه عن بعضهم، وقد تكون غير ذلك، ولا ندري؛ وذلك أن التعليل الذي ذكره الإمام للنهي عن مقاتلتهم يشمل زمان حياته أيضاً، فلماذا قاتلهم مع أنّ المفروض هو العدم؟! وإذا كانت هناك خصوصيّة له من حيث كونه معصوماً فالمفروض أنّ الإمام الحسن عليه السلام كان هو الخليفة بعده، فما الفرق بين الأمرين؟! إنّ هذا ما يكشف عن وجود عنوان ما في تلك الظروف نحتمله ولا نجزم بتعيينه.

والمستنتج من هذا النوع من المرويات أنّه ذو طابع تاريخي لو ثبت صدوره عن أهل البيت عليهم السلام، ومن ثم يصعب الخروج بنتيجة كليّة منه.

٣ ـ خبر إسحاق بن عمار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «مال الناصب وكل شيء يملكه حلال إلا امرأته، فإن نكاح أهل الشرك جائز، وذلك أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا تسبوّا أهل الشرك؛ فإن لكلّ قوم نكاحاً، ولولا أنّا نخاف عليكم أن يقتل رجل منكم برجل منهم، والرجل منكم خير من ألف (رجل) منهم، (ومائة ألف منهم)، لأمرناكم بالقتل لهم، ولكنّ ذلك إلى الإمام»[1].

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٣٨٧؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٨٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٦، ح٢.

والرواية ـ من جهة بحثنا ـ تشير إلى نقطتين: إحداهما مشكلة حجم الخسائر في قتال النواصب حيث تأخذ هذا الحجم بعين الاعتبار، والثانية: إحالة الموضوع إلى الإمام ـ إمام المسلمين ـ لا إلى آحادهم، لكي يبتّ في ذلك.

إلا أنّه يسجّل على الاستدلال بهذه الرواية التي أوردها الحرّ العاملي في باب «حكم قتال البغاة» أنه ليس فيها إشارة إلى البغاة، بل حديثها عن النواصب، وصدورها كان في عصر الإمام الصادق عليه السلام، ولم يكن مبسوط اليد حتى يخرج النواصب عليه خروجاً مسلّحاً، وليس كل عداء للإمام عليه السلام في الموقف والعقيدة معناه صدق عنوان البغاة، بل لعلّ الأمر بقتلهم كان لكفرهم بين المسلمين، لا لخروجهم عن الإمام العادل، والذي يؤكّد لنا أن الموضوع غير تابع لمسألة الجهاد والمقاتلة أنّ الإمام قال: «لأمرناكم بالقتل لهم»، ولم يقل: بقتالهم أو مقاتلتهم، أي لولا الخوف من التأثير السلبي لتصفيتهم لأمرناكم بتصفيتهم وقتلهم، ولو فرداً فرداً، لا حرباً ولا غزاة. وهذا كلّه يشكّكنا في ربط الرواية بباب جهاد أهل البغي، ولا اشتراط للعصمة فيها أيضاً؛ لأنّ كلمة الإمام لا انصراف فيها للمعصوم، بل هي بحاجة إلى قرينة كما حقّقناه في محلّه، وفاقاً لبعض الفقهاء المعاصرين من أمثال السيد كاظم الحائري.

هذا، والرواية ضعيفة السند بالإرسال؛ فإنّ أحمد بن محمد بن عيسى رواها عن «بعض أصحابنا»، عن محمد بن عبد الله، فتكون مرسلةً لا يحتجّ بها، ومراسيل ابن عيسى لا يؤخذ بها، إذ لم تصحّ عندنا نظرية وثاقة كلّ مشايخه.

٤ ـ خبر محمد بن عمر بن علي، عن أبيه، عن جدّه، أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال له: «يا علي! إنّ الله تعالى قد كتب على المؤمنين الجهاد في الفتنة من بعدي، كما كتب عليهم جهاد المشركين معي، فقلت: يا رسول الله، وما الفتنة التي كتب علينا فيها الجهاد؟

قال: فتنة قوم يشهدون أن لا إله إلاّ الله، وأني رسول الله، وهم مخالفون لسنّتي وطاعنون في ديني، فقلت: فعلام نقاتلهم يا رسول الله، وهم يشهدون أن لا إله إلاّ الله وأنك رسول الله؟! فقال: على إحداثهم في دينهم، وفراقهم لأمري، واستحلالهم دماء عترتي..»[(١)].

وذكر قريب هذه الرواية عن الإمام علي عليه السلام أبو بكر ابن مردويه الإصفهاني الحافظ (٤١٠هـ)، فقال: عن علي، قال: «لما نزلت هذه السورة على النبي صلى الله عليه وآله (إذا جاء نصر الله والفتح) أرسل النبي ـ صلى الله عليه وآله ـ إلى علي فقال: يا علي! إنه قد جاء نصر الله والفتح، ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً فسبحت ربّي بحمده واستغفرت ربي إنه كان تواباً، إنّ الله قد كتب على المؤمنين الجهاد في الفتنة من بعدي، قالوا: يا رسول الله! وكيف نقاتلهم وهم يقولون قد آمنّا؟ قال: على إحداثهم في دينهم، وهلك المحدثون في دين الله»[(٢)].

وهي صريحة بقرينة «كتب» والمقارنة مع جهاد المشركين، بوجوب جهاد هذه الطائفة التي تصرّح الرواية بإسلامها، لكنّ الرواية لا تشير إلى البغي بمعنى الخروج على الإمام، إلاّ من حيث الحديث عن استحلال دماء العترة، وهو لوحده ليس بدالّ، فلعلّ الغرض منها قتال أهل البدع الذين يقتلون المسلمين ويحلّلون قتلهم ـ على طريقة بعض الخوارج ـ فلا يرعون لهم حرمةً، فيجب مجاهدتهم لخروجهم على جماعة المسلمين حينئذٍ واعتدائهم عليهم.

---

(١) المفيد، الأمالي: ٢٨٨ ـ ٢٨٩؛ والطوسي، الأمالي: ٦٥ ـ ٦٦؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٨١ ـ ٨٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٦، ح٧.

(٢) ابن مردويه، مناقب علي بن أبي طالب: ٣٥١ ـ ٣٥٢؛ والمتقي الهندي، كنز العمال ٢: ٥٦٠.

قال بعض الفقهاء المعاصرين: «وعدم اختصاص هذا الخبر بالباغي على الإمام مستقيماً، وشموله لحكّام الجور في هذا الزمان، الذين يبدعون في الدين ويخالفون المجتهدين ويغيّرون أحكام الله، واضحٌ لا سترة عليه»[١].

وحتى لو تمّت الرواية في الحصر بمواجهة أهل البيت فهي لا تنفي المعنى الواسع للبغي ولا تقيّد إطلاق الآية الكريمة وبعض النصوص، لكونهما مثبتين ولا وجه للتقييد بينهما.

وعلى أية حال، فالرواية ضعيفة السند، لا أقلّ بعلي بن صالح المكّي المجهول[٢]، كما أنّ سندها في مصادر أهل السنّة ضعيف أيضاً؛ فإنّ مصدر الحديث هو ابن مردويه الإصفهاني (٤١٠هـ) وقد ذكر هذا الحديث بلا سند، كما تمّ التصريح بضعف السند في كتب أهل السنّة أيضاً[٣].

٥ ـ رواية مسعدة بن زياد، عن جعفر، عن أبيه: «أن علياً عليه السلام لم يكن ينسب أحداً من أهل حربه إلى الشرك، ولا إلى النفاق، ولكنّه كان يقول: هم إخواننا بغوا علينا»[٤].

والرواية صريحة في اعتبار من حاربهم عليهم السلام بغاةً، بغوا على الفريق المسلم فكانوا مصداقاً للآية الشريفة بامتياز، لورود التعبير بالبغي فيها، مضافاً إلى تنزيههم عن الشرك والنفاق، مما يؤكّد أن قتلهم كان لبغيهم لا لكفرهم أو ارتدادهم.

---

(١) الروحاني، فقه الصادق ١٣: ١١١.

(٢) راجع: معجم رجال الحديث ١٢: ٦٣، رقم: ٨٢٠٨.

(٣) انظر: كنز العمال ٢: ٥٦٠.

(٤) الحميري، قرب الإسناد: ٩٤؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٨٢ ـ ٨٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٦، ح١٠.

وقد حمل الحرّ العاملي[١] وجماعة هذه الرواية على التقية؛ لعدم جعلها البغاة على علي عليه السلام مشركين أو منافقين، وقد لا تكون هناك ضرورة لذلك على مثل ما قلناه سابقاً، وقد ذكر المحقق النجفي (١٢٦٦هـ) ترتّب أحكام المسلمين على البغاة في زمن الهدنة[٢]، مثلهم مثل سائر المسلمين من غير الإمامية على رأي بعض الفقهاء مثل السيد الخوئي[٣]، وبهذه الطريقة أنكر الشيخ المنتظري (١٤٣١هـ) الحمل على التقيّة هنا؛ لأجل تعامل الإمام علي عليه السلام معهم معاملة المسلمين[٤].

وظاهر الرواية إثبات الأخوّة لهم، لا إثبات آثارها الدنيوية ـ للضرورة ـ مع عدم ثبوتها حقيقةً؛ فلسانها لا يسمح بمثل هذا التأويل.

والرواية من حيث السند تامة؛ حيث رواها الحميري، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد، وكلّهم ثقات، وقد وردت بعض الروايات المتقاربة في المضمون مع هذه الرواية في مصادر عدّة للمذاهب المختلفة للمسلمين[٥].

لكنّ الشيخ المفيد رفض هذه الرواية وقال: «هذا خبر شاذ، لم يأت به التواتر من الأخبار، ولا أجمع على صحّته رواة الآثار، وقد قابله ما هو أشهر منه»[٦].

---

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٥: ٨٣.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٣٣٨.

(٣) انظر: أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٥٠٣ ـ ٥٠٦.

(٤) حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ٢: ٨٠٦.

(٥) راجع: القاضي النعمان المغربي، شرح الأخبار ١: ٣٩٩؛ والمفيد، الإفصاح: ١١٨؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٦٨؛ ومسند زيد بن علي: ٤١٠؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٨: ١٧٣، ١٨٢؛ وابن أبي شيبة، المصنّف ٨: ٧٠٧؛ وكنز العمّال ١١: ٣٣٥، ٣٣٩؛ وتفسير الثعلبي ٩: ٧٩؛ وتفسير البغوي ٤: ٢١٣؛ وابن عطية الأندلسي، المحرّر الوجيز ٥: ١٤٨؛ وتفسير القرطبي ١٦: ٣٢٣ ـ ٣٢٤؛ وابن كثير، البداية والنهاية ٧: ٣٢١.

(٦) المفيد، الإفصاح: ١٢٥.

لكنّنا لم نجد ما يقابله بعد دلالة الآية والرواية، وقضيّة الناصب غير ظاهرة كما قلنا فيما سبق.

٦ ـ خبر أبي البختري، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن عليعليه السلام، أنه قال: «والقتال قتالان: قتال الفئة الباغية حتى يفيئوا، وقتال الفئة الكافرة حتى يسلموا»[١].

والرواية واضحة في جعل قتال البغاة إلى جانب قتال الكفار، ولا إشارة فيها إلى شرط الخروج على المعصوم أو حتى مطلق السلطة الشرعيّة، بل هي مطلقة كالآية الكريمة، كما جعلت منتهى الحرب الفيء فيها، كما في الآية، ومقابلتها جهاد البغاة مع جهاد الكفار ربما يوحي بعدم كفر البغاة. لكنّ الرواية ضعيفة السند بأبي البختري.

٧ ـ خبر حفص بن غياث ـ المعروف برواية الأسياف ـ عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: «سأل رجل أبيعليه السلام عن حروب أمير المؤمنينعليه السلام، وكان السائل من محبّينا، فقال له أبو جعفرعليه السلام: بعث الله محمداًصلى الله عليه وآله بخمسة أسياف: ثلاثة منها شاهرة.. وسيف منها مكفوف (ملفوف)، وسيف منها مغمود، سلّه إلى غيرنا، وحكمه إلينا... وأما السيف المكفوف، فسيف على أهل البغي والتأويل، قال الله عز وجل: ﴿**وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا**﴾ فلمّا نزلت هذه الآية قال رسول اللهصلى الله عليه وآله: إنّ منكم من يقاتل من بعدي على التأويل كما قاتلت على التنزيل، فسئل النبيصلى الله عليه وآله: من هو؟ فقال: خاصف النعل ـ يعني أمير المؤمنينعليه السلام ـ ... وأما السيف المغمود، فالسيف الذي يقوم (يقام) به القصاص..»[٢].

---

(١) وسائل الشيعة ١٥: ٨٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٦، ح١١.

(٢) الكافي ٥: ١٠ ـ ١٢؛ والخصال: ٢٧٤ ـ ٢٧٦؛ وتحف العقول: ٢٨٨ ـ ٢٩٠؛ وتهذيب

فهذه الرواية صريحة في أنّ سيف البغي من السيوف التي بعث بها رسول الله صلى الله عليه وآله، وأنه جزء من الديانة الإسلامية، كما تمسّكت الرواية بالآية وطبّقتها، فلم يكن فيها ما يزيد عليها.

إلا أن مشكلة هذا الخبر هو ضعفه السندي، فقد ورد مرسلاً في تحف العقول وتفسير العياشي، وفي باقي المصادر ورد مسنداً بأسانيد ترجع جميعها إلى القاسم بن محمد، وهو اسم مشترك ـ بدواً ـ بين عشرين شخصاً، إلاّ أنه بعد تحليل الراوي والمروي عنه، لاحظنا أنّ الذي روى عنه علي بن محمد القاساني وإبراهيم بن هاشم، الواردين في سند هذه الرواية، مردّد بين اثنين، هما: القاسم بن محمد الإصفهاني القمي، والقاسم بن محمد الجوهري، بل إن سعد بن عبد الله الذي روى هذه الرواية عن القاسم بن محمد لم نجد له رواية عن القاسم بن محمد الجوهري، مما يقوّي احتمال أن يكون المراد بالقاسم بن محمد هنا هو الإصفهاني، ولا أقلّ من التردّد.

أما القاسم بن محمد الإصفهاني القمّي فضعّفه النجاشي، وقال عنه: لم يكن بالمرضي، كما ضعّفه ابن داوود والغضائري، ولم يرد توثيق له، ولم يرد في أسانيد مثل: كامل الزيارة، وتفسير القمي، و.. فيكون ضعيفاً. وأما القاسم بن محمد الجوهري فوثق على أساس كثرة روايته، ورواية الأجلاء عنه، ورواية بعض الثلاثة عنه، كابن أبي عمير، وتوثيق ابن داوود له، وروده في أسانيد كامل الزيارة[1].

الأحكام: ٤: ١١٤ ـ ١١٦، و٦: ١٣٦ ـ ١٣٧؛ وتفسير العياشي ١: ٤٨، ٣٢٤ ـ ٣٢٥، ٣٨٥، و٢: ٧٧، ٨٥؛ وتفسير القمي ٢: ٣٢٠ ـ ٣٢١؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٢٥ ــ ٢٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، باب ٥، ح٢.

(١) راجع: معجم رجال الحديث ١٥: ٤٠ ـ ٦٢، رقم: ٩٥٥٣ ـ ٩٥٧٤.

ولو سلّمنا بصحّة هذه الأسس الرجالية ـ والمفترض على الرأي الأخير للسيد الخوئي عدم توثيقه ـ يقع الاشتراك؛ فإذا لم نقل بأنّ الأرجح في هذه الرواية أن يكون الإصفهاني المضعّف؛ لأنه روى عنه هنا سعد بن عبد الله، ولم يعثر على رواية له عن الجوهري، فتكون الرواية ضعيفة، فلا أقلّ من التردّد الشديد، مع عدم إمكان التمييز؛ ممّا يسقط الرواية أيضاً عن الاعتبار.

قد يقال: إن الرواية واردة في تفسير القمي فيكون القاسم بن محمد ـ أياً يكن ـ ثقةً على نظرية توثيق رجال تفسير القمي.

ويجاب عنه: بأنّ هذا يتم لولا تضعيف النجاشي للإصفهاني، فيتعارض تضعيفه مع توثيق القمي ـ على تقدير صحّة نظرية توثيق القمي، وليس الراوي هنا من المشايخ المباشرين ـ، فيتساقطان في الحدّ الأدنى، فيعود مجهولاً، فيتردّد السند بين مجهول وموثق، فيسقط عن الاعتبار أيضاً.

وعلى أيّة حال، فقد ورد في بعض الطرق أيضاً علي بن محمد القاساني المجهول، فلا يُستند إلى هذه الرواية، وتعدّد طرقها لا يصيّرها متواترة، لرجوعها بأكملها إلى القاسم بن محمد، عن سليمان بن داوود المنقري، عن حفص، فالخبر آحادي جزماً، ضعيف سنداً.

٨ ـ صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: ذكر له رجل من بني فلان، فقال: إنما نخالفهم إذا كنّا مع هؤلاء الذين خرجوا بالكوفة فقال: «قاتلهم، فإنما ولد فلان مثل الترك والروم، وإنما هم ثغر من ثغور العدو فقاتلهم»[1].

(١) تهذيب الأحكام ٦: ١٤٤؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٨٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٦، ح١.

والرواية ـ بعد تمامية سندها ـ تفيد وجود فريق تحلّ مقاتلته ومجاهدته كمجاهدة الكفار، ولا معنى لهذا سوى مجاهدة أهل البغي، وإلا كان الخبر مجملاً.

٩ ـ خبر الأصبغ بن نباتة، قال: جاء رجل إلى عليعليه السلام، فقال: يا أمير المؤمنين! هؤلاء الذين نقاتلهم، الدعوة واحدة، والرسول واحد، والصلاة واحدة، والحج واحد، فبم نسمّيهم؟ فقال له أمير المؤمنينعليه السلام: «سمّهم بما سمّاهم الله تعالى (به) في كتابه، فقال: ما كلّ ما في كتاب الله أعلمه، فقال: أما سمعت (سمعته تعالى) الله يقول في كتابه: ﴿**تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا ... وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ**﴾. فلما وقع الاختلاف كنا نحن أولى بالله عز وجل وبدينه، وبالنبيصلى الله عليه وآله، وبالكتاب، وبالحقّ، فنحن الذين آمنوا وهم الذين كفروا، وشاء الله منّا قتلهم فقتلناهم (قتالهم فقاتلناهم) بمشيئته (وأمره) وإرادته»[1].

وهذه الرواية تطبّق مفهوم الكفر على البغاة، ولعلّه لخصوصيّة خروجهم على الإمام المعصومعليه السلام فتوافق قول جماعة من فقهاء الشيعة بكفرهم، ولا يمكن تعميم هذه الرواية على غير من خرج عن المعصوم، وهي تدلّ على أمر الله بمقاتلتهم وإرادته ذلك.

إلا أن الرواية ضعيفة السند بعلي بن الحزور المهمل عند الإمامية[2]، وهو شيعي

---

(١) نصر بن مزاحم، وقعة صفين: ٣٢٢ ـ ٣٢٣؛ والمفيد، الأمالي: ١٠١ ـ ١٠٢؛ والطوسي، الأمالي: ١٩٧ ـ ١٩٨؛ ومحمد بن علي الطبري، بشارة المصطفى: ١٦٩ ـ ١٧٠؛ والإربلي، كشف الغمّة ٢: ١٨؛ وابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب ٣: ١٩؛ والنوري، مستدرك الوسائل ١١: ٦٢، كتاب الجهاد، باب ٢٤، ح١؛ وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٥: ٢٥٨؛ وشرف الدين الحسيني، تأويل الآيات ١: ٩٥.

(٢) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ٧: ٢٨٥، و١٢: ٣٣٥ ـ ٣٣٦، رقم: ٧٩٩٥ ـ ٧٩٩٦؛ والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٥: ٢٨٥، ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

من متشيّعة الكوفة شديدي التشيع متروك ضعيف عند أهل السنّة، كما يذكر ذلك غير واحدٍ منهم كابن عدي وابن حجر(١)، وكذلك بيحيى بن يعلى الأسلمي الذي نصّ على عدم العلم به أحمد بن حنبل(٢)، بل وصفه البخاري بمضطرب الحديث(٣)، مع كونه مجهولاً تماماً في مصادر الرجال الشيعية، فالرواية لا يعتمد عليها، وإن رواها ابن مزاحم والطوسي والمفيد وأمثالهم؛ لأنّ تمام طرقها تنتهي إلى هذين الرجلين.

١٠ ـ خبر فرات بن إبراهيم الكوفي، عن الحسن بن علي بن بزيع، معنعناً عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: يا معشر المسلمين! قاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلّهم ينتهون، ثم قال: هؤلاء القوم ثمّ (هم) وربِّ الكعبة، يعني أهل صفين والبصرة والخوارج»(٤).

وحال هذه الرواية كحال سابقتها في الدلالة، كما أن سندها ضعيف بالإرسال، وبجهالة الحسن بن علي بن بزيع أيضاً(٥). ونحو هذه الرواية مرسلتي العياشي عن حنان بن سدير وأبي الطفيل(٦)، إلى غيرها من الروايات الضعيفة السند. علماً بأنّ

(١) انظر: ابن عدي، الكامل ٥: ١٨٦ ـ ١٨٧؛ وابن حجر، تقريب التهذيب ١: ٦٩٠؛ ومحمد جعفر الطبسي، رجال الشيعة في أسانيد السنّة: ٢٨٥.

(٢) أحمد بن حنبل، العلل ٣: ٥٦.

(٣) البخاري، التاريخ الصغير ٢: ٢٣٢؛ وانظر: ضعفاء العقيلي ٤: ٤٣٥؛ والرازي، الجرح والتعديل ٩: ١٩٦؛ وابن عدي، الكامل ٧: ٢٣٣.

(٤) فرات الكوفي، التفسير: ١٦٣؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٦٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٤، ح٣.

(٥) انظر: معجم رجال الحديث ٦: ٢٩، رقم: ٢٩٤٩، و١٧: ٢٥٨.

(٦) راجع: محمد بن مسعود العياشي، التفسير ٢: ٧٧ ـ ٧٨؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٦٣.

روايات أحكامهم التفصيليّة من التعامل مع الجرحى والأسرى والمدبرين وغير ذلك كلّها تصلح لتأسيس مبدأ المواجهة مع أهل البغي.

والنتيجة التي نخرج بها من هذه الروايات:

أ ـ أغلبها ضعيف السند.

ب ـ إن معطياتها ـ فيما نحن فيه ـ لا تزيد على دلالة الآية الكريمة فيما أسّست له، فهي إما أعطت نفس المضمون أو طبقت مضمونها على هذه الحرب أو تلك.

ج ـ إن بعض هذه الروايات يصعب تعميمه لغير الخروج على الإمام، لكنّ الروايات الأخرى ـ كما الآية الشريفة ـ تشمل الخروج على الإمام المعصوم وغيره، ولم تثبت رواية تامة السند تدلّ على شرط العصمة في الإمام الذي يخرج البغاة عليه، وإذا كانت بعض الروايات لا إطلاق فيها، فهذا قصور في دلالة التعميم فيها، لا أنها تخصّص سائر الأدلّة.

د ـ إن خبر مسعدة بن زياد (الرواية الخامسة)، وهو صحيح السند، يؤيّد ما دلّت عليه الآية الكريمة من أنّ البغي لا يخرج الطرفين عن الإيمان والأخوّة بنفسه، ما لم يطرأ عنوان آخر، وهذا ما يدعم التفسير الذي ذكره أهل السنّة للآية الكريمة، كما مرّ سابقاً.

٣ ـ سيرة الإمامين علي والحسن عليهما السلام، وتكوين المستند الرئيس لفقه أهل البغي

يستند لإثبات أحكام جهاد البغاة إلى سيرة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في حروبه الداخلية الثلاثة، وكذلك إلى سيرة الإمام الحسن بن علي عليه السلام في حربه مع معاوية ولو لفترة قصيرة، فإنّ هذه الحروب تشكّل دليلاً قاطعاً على وجوب مجاهدة

كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٢٤، ح ٤، ٥.

البغاة، وإلا فهل يجوز زجّ المسلمين في دماء إلا إذا كان هناك واجب أعظم من حرمة سفك دماء المسلمين؟!

بل الذي يبدو من تضاعيف الفقه الإسلامي ومصادره القديمة أنّ التجربة العلوية شكّلت المصدر الرئيس لأحكام فقه البغاة[1]؛ فقد اعتقد بعض الفقهاء أنّ فقه أهل البغي لا يؤخذ من الآية الكريمة ولا من أكثر النصوص الحديثيّة المتقدّمة، وإنّما يعرف من سيرة الإمام علي بن أبي طالب في هذا المجال، بل قد نقل عن الإمام محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ) أنّه كان يرى أنّ فقه أهل البغي لم نعرفه إلا من خلال سيرة الإمام علي، وهذا التفكيك يضعنا أمام صورة فقهية تكاد تتضح أكثر فأكثر، وهي أنّ لبعض الفقهاء ـ مثل السيد الخوئي ـ اصطلاحين في أهل البغي: أحدهما المفهوم العام للتقاتل الداخل ـ إسلامي والمأخوذة أحكامه من الآية القرآنية الكريمة، وثانيهما المفهوم الخاص للبغي وهو الخروج على الإمام، وأنّ الأحكام التفصيلية التي ذكرت للحرب مع البغاة مثل التعامل مع جرحاهم وأسراهم وأموالهم وغنائمهم ونحو ذلك راجع إلى البغي بالمعنى الثاني لا الأوّل، وهذا ما جعل سيرة الإمام علي عليه السلام المستند الرئيس في الفقه المدرسي لأخذ أحكام البغاة.

والاستناد إلى سيرة الإمام علي عليه السلام استناد جيدّ، لكن بحكم كونها فعلاً تظلّ محكومةً لقوانين الاستدلال بالفعل المعصوم، ومنها أنّه يؤخذ منه بالقدر المتيقن، وهو:

أ ـ أن يكون الطرف الباغي قد خرج على إمام الزمان بالحقّ، فلا تشمل هذه السيرة وقوع التنازع بين فئتين، دون أن يكون له ارتباط بمفهومي: السلطة

(١) انظر: تذكرة الفقهاء ٩: ٣٩٢.

والمعارضة.

ب ـ أن يهدف الطرف المقابل الإمساك بالسلطة بوصفه إماماً للمسلمين وخليفةً لهم، لا بوصفه زعيماً لا يدّعي الزعامة الدينية، وهذا التفريق في قضية التنازع على السلطة سببه أن الصراعات الإسلامية ـ الإسلامية القديمة كانت في أغلبها صراعات على خلافة المسلمين دينياً، أي الحكم باسم الدين، لا مطلق الحكم، ولعلّ لادّعاء منصب الإمامة الدينية خصوصية نحتمل دخلها في ترتب بعض الأحكام التي أجراها الإمام علي عليه السلام، فيؤخذ بالقدر المتيقّن.

ج ـ إذا أخذنا بالنظرية التي ترى أنّ البغي على المعصوم ومحاربته توجب الكفر الواقعي، فهذا ما قد يخلق خصوصيّة إضافيّة تعطّل مجمل عناصر الاستدلال بالسيرة العلويّة والحسنيّة؛ إذ من المحتمل أنّ هذه السيرة رتّبت الأحكام بهذا اللحاظ؛ فإذا وقع خلاف بين السلطة الشرعيّة والمعارضة في ظلّ عدم حضور المعصوم، فمن غير المعلوم حينئذٍ إمكان إجراء هذه الأحكام التي أجراها هذان الإمامان؛ لعدم كفر المخالف للسلطة الشرعية غير المعصومة بالاتفاق، وهذا ما سيعقّد الاستدلال هنا ويحيجنا إلى الاستعانة ببعض النصوص التفصيلية التي تساعد على قدرٍ من التعميم.

ولعلّه لأجل ما قلناه ـ إلى جانب اعتبار سيرة الإمام علي المدرك الوحيد لسياسة التعامل مع البغاة ـ ذهب الفقهاء إلى التعريف المقيّد للبغي كي يرتّبوا الآثار الفقهية الخاصّة، كما تلك الواردة في مجال الأسرى والجرحى، لكنّ بإمكاننا الأخذ بإطلاقات الآيات والروايات لترتيب أحكام عامّة على البغي، غايته مع تقييد بعض الأحكام الخاصّة التي لم نجد لها مدركاً سوى سيرة الإمام علي، بهذه القيود المتقدّمة، وهذا غير جعل البغي مفهوماً خاصّاً من الأوّل كما فعل جمهور الفقهاء.

هذا كلّه، فضلاً عن إمكانية التشكيك في وجود أحكام خاصّة بجرحى البغاة وأسراهم ومدبريهم، تزيد عمّا تقتضيه القواعد العامّة في التعامل مع مطلق المسلم؛ لضعف مستند النصوص الخاصّة اللفظية سنداً، وعلى تقدير تمييز الإمام عليعليه السلام في هذا المجال فلا يعلم كونه من باب الحكم الإلهي؛ لاحتمال انطلاقه من ولايته على النفوس والأموال، انطلاقاً من حالة الصمت في أفعال المعصوم كما قرّر في علم الأصول، فالحقّ عدم الأخذ بهذا الحكم الخاصّ بالجرحى والأسرى والمدبرين، وفاقاً في ذلك للسيد الخوئي[١].

بل لنا أن نضيف أمراً في هذا المجال، وهو أنّه لو كان البغي مختصّاً بالخروج على الإمام المعصوم، وكانت كلّ أحكامه التي بحثها الفقهاء ـ من التعامل مع الجرحى والمدبرين والأسرى والغنائم المنقولة وغيرها ـ مرتبطةً بهذه الحالة الخاصّة، فلماذا يبحث الفقهاء عنها؟ وما هي الفائدة من ذلك والمفروض أنّ المعصوم حينها سيكون حاضراً حتى يصدق الخروج عليه وهو أدرى بتكليفه فيهم؟!

والنتيجة التي نخرج بها من مطالعة مفهوم البغي وأدلّة المواجهة مع البغاة هو أنّ البغي حرام مطلقاً، ويجب على المسلمين في حال حصوله السعي لإيجاد الصلح والسلم والوئام بين الأطراف المتنازعة، فإنّ لم ينفع ذلك وظلّ البغي قائماً يحكم بوجوب مجاهدة البغاة، بلا فرق بين خروجهم على السلطة الشرعية أو غيرها من سائر المؤمنين، ولا بين كون السلطة الشرعية هي الإمام المعصوم أو غيره، وهذا معناه بطلان أساس المفهوم المصطلح الفقهي لمفردة «الباغي»، وضرورة إعادة تشكيل هذا المصطلح من جديد، بعيداً عن حصره بثنائي: السلطة والمعارضة، كما توارثته الأجيال الإسلامية.

---

(١) أبو القاسم الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٩ ـ ٣٩٠.

٤. جهاد البغاة، الشروط والاعتبارات

ذكر بعض الفقهاء ـ صريحاً أو استبطاناً ـ عدّة شروط لجهاد أهل البغي، وصيرورته واجباً، وهناك احتمالان بدويان في هذه الشروط التي ذكروها: أحدهما أن تكون هذه الشروط شروطاً لتحقّق الموضوع والعنوان الذي هو البغي، فلا يكون هناك بغي من دونها، وثانيهما أن تكون هذه شروطاً لترتّب الحكم بوجوب الجهاد، بحيث يفصّل بين أنواع البغي فبعضها يحكم بوجوب جهاده وبعضها لا يحكم فيه بذلك، وسوف ندرس هذه الشروط وفقاً للنتائج التي توصّلنا إليها بدراسة الكتاب والسنّة، وبه يتبيّن حالها من أيّ النوعين المذكورين، إن شاء الله، وهذه الشروط هي:

٤.١. عصمة السلطة الشرعيّة

شرط الكثير من فقهاء الإماميّة في إجراء أحكام البغي أن يكون الإمام الذي يخرج عليه البغاة معصوماً، فلو لم يكن كذلك لا تترتّب أحكام البغي بمفهومه الفقهي الخاص.

لكننا أسلفنا عدم صحّة هذا الشرط، حيث قلنا بأنّه يكفي في السلطة التي يواجهها البغاة أن تكون سلطةً شرعيّة وفقاً للنظريّة المعتمدة لشرعيّة السلطة في الفقه السياسي الإسلامي، لا فرق في ذلك ـ شيعياً ـ بين عصر الحضور أو الغيبة.

٤.٢. التمرّد على السلطة الشرعيّة، سياق ثنائي السلطة والمعارضة

اشترط العلماء في البغي وترتيب آثاره الشرعية أن تكون الفئة الباغية خارجةً على السلطة الشرعية بحيث تشكّل معارضةً لها، وهذا الشرط أخذ في مفهوم البغي

بالمعنى الاصطلاحي كما أسلفنا.

لكن قد تبيّن ممّا سبق عند ذكر المستندات الشرعيّة لفقه أهل البغي أنّ هذا الشرط غير صحيح، وأنّ الثابت من الكتاب والسّنة هو صدق عنوان البغي على هذا النوع، وصدقه أيضاً على مطلق الاعتداء والتعدّي على المؤمنين، فلا قيد السلطة مأخوذ هنا ولا شرعيّتها ولا عصمتها كذلك.

٤.٣. شرط الممانعة العسكريّة

ذكر العديد من الفقهاء المسلمين في ترتيب آثار البغي وأحكامه على البغاة أن يكونوا في منعة وقوّة، بحيث يحتاج تفريقهم إلى تجهيز الجيوش وإعداد العساكر، أما إذا لم يكونوا كذلك، بحيث كان يمكن حلّ مشكلتهم وتفتيت أمرهم بالقوّة ولو من دون ذلك فلا يصدق عليهم عنوان البغي أو لا تترتب أحكام البغي الجهادية عليهم[١].

لكن بعض الفقهاء توقف في هذا الشرط، وليس من البعيد أن يكون نظره إلى الشرط القادم الذي يأخذ عنصر العدد، كما سوف نشير[٢].

وهذا الشرط بديهيٌّ من وجهة نظرنا إذا فسّر بأن يكونوا في حالة تستدعي المقاتلة معهم؛ لأنه إذا كان يمكن حلّ قضية البغاة بلا حاجة إلى جيوش وحرب، ولم يكونوا في حصانة ومنعة من أمرهم، فلا موضوع للجهاد، نعم قد تجري عليهم أحكام قضائية أو قصاصية، وهذا غير موضوع الجهاد الذي نحن فيه.

---

(١) راجع: الطوسي، المبسوط ٧: ٢٦٤، ٢٦٨؛ وابن إدريس، السرائر ٢: ١٥؛ والشربيني، الإقناع ٢: ٢٠٢.

(٢) انظر: العلامة الحلي، تحرير الأحكام الشرعية ٢: ٢٢٩؛ ومنتهى المطلب ٢: ٩٨٣.

ومعنى ذلك أنّ مسألة القتال ـ كما تبيّنه الآية الكريمة وهو المقدار المتيقن من سيرة المعصوم ـ تفترض وجود جماعتين تتعاركان، وإلا لو كان الباغي غير قادر على أن يمنع عن نفسه فلا يصحّ أن يقال في حقه: إنه يقاتل ونحن نقاتله، فالمفهوم عرفاً من المقاتلة حصول حالة الحرب، لا مجرّد وجود ملاحقات قانونية أو ما شابه ذلك.

من هنا، فليس مطلق معارضة الحاكم تسمّى بغياً، بل لابدّ فيها من معارضة مسلّحة بحيث يحتاج إلى مقاتلة لإنهاء أمرهم، ومعنى ذلك أنّ ما ذكره بعض فقهاء أهل السنّة من كفاية خروج الباغي عن طاعة الإمام ـ ولو بعدم إعطائه حقّه من الأموال ـ في صدق عنوان البغي عليه، ويلوح من كلام بعض الإمامية ذلك أيضاً، غير دقيق؛ فإن العصيان لأوامره لا تشمله الآية الكريمة ما دام لا تسلّح في البين ولا إبداء ممانعة عسكرية، كي يصدق مفهوم (فقاتلوا التي تبغي) ويتحقّق المقدار المتيقن من السيرة المعصومة، كما أنّ الغرض الذي تطرحه الآية هو رجوعهم إلى أمر الله، وهذا يجعل ـ ولو بالإجبار على الطاعة ـ عندما لا يبدون ممانعة مسلّحة، فلماذا يلتزم بوجوب المقاتلة مع أنّ غرضها يمكن تحقيقه بدونها؟! والمهم هو الأغراض لا الأفعال، فهي الملاكات التي تدور مدارها الأحكام، لاسيما في ظلّ عمومات التعامل السلمي مع الآخر المسلم.

وعليه، لا يجوز للحاكم ـ ولو كانت حكومته شرعيّةً ـ ممارسة القتال والغارة وتطبيق أحكام البغي والجهاد على التيارات المعارضة، مهما كان لون معارضتها، عندما لا تستخدم العنف والتمرّد العسكري وأساليب العصيان الدموي، حتى لو صدق ـ لغةً ـ عنوان البغي بمعنى من المعاني؛ فالآية الكريمة وكذلك الروايات المتقدّمة، وسيرة الإمامين: علي والحسن، مع المقدار المتيقن من معقد الإجماع الذي

هو في الأصل دليل لبّي يؤخذ فيه بالقدر المتيقن.. ذلك كلّه لا يسمح بإجراء هذه الأحكام على هؤلاء حتى لو لم تكن معارضتهم شرعيّةً من الأساس، وإنّما تلاحظ الأبعاد القانونية الأخرى في ذلك.

٤.٤. شرط الكثرة العددية

الذي يظهر من الآية القرآنية الكريمة أنّ الباغي يفترض أن يكون جماعةً لا أفراداً[١]، وهذا هو الظاهر من الروايات المتقدّمة ومن دليل سيرة المعصومعليه السلام؛ وذلك أنّ التعبير بالطائفة يرشد إلى ذلك، من هنا لو خرج شخصٌ لوحده أو اعتدى مسلمٌ على آخر، فلا ينطبق عنوان البغي بما له من أحكام فقهيّة، بل تترتب عليه أحكام الدفاع الشخصي والقوانين الجزائيّة والجنائية؛ لانصراف الكتاب والسنّة عن مثله.

والذي يظهر من بعض كلمات الفقهاء في مسألة المنعة، أنّهم أخذوا العنصر الكمّي فيها، مع أنّ العنصر الكمّي يمثل أحد العناصر التي تحقق المنعة، فينبغي الفصل بين العنوانين كما فعلنا، وقد صرّح بعضهم بعدم الفرق بين الواحد والكثير في تحقق البغي[٢].

وهذا ما يجيب عن تساؤل الشيخ الطوسي عن أمر الإمام عليعليه السلام بقتل عبد الرحمن بن ملجم[٣]؛ فإن قتله لم يكن لأجل البغي، لاسيما بعد تمزق الخوارج وتلاشي جمعهم العسكري، وكونه فرداً، بل لأجل قتله للمسلم، وهذا من باب

---

(١) انظر: الطباطبائي، رياض المسائل ٧: ٤٥٩؛ ومحمود الهاشمي، قراءات فقهية معاصرة في الحقوق والقضاء (بحث في تحديد موضوع حدّ المحارب): ٣٧٢ ـ ٣٧٣.

(٢) الروضة البهية ٢: ٤٠٧؛ ومسالك الأفهام ٣: ٩١.

(٣) الطوسي، المبسوط ٧: ٢٦٤، ٢٦٨.

المقاصّة والجزاء، لا من باب محاربة أهل البغي.

ويشهد لذلك أنّه لو ألقي القبض على ابن ملجم فهو مندرج فيمن ليس له فئة؛ لأنّ الخوارج كانوا قد تفرّق شملهم في تلك الفترة، فالمفروض عدم قتل أسيرهم ولا الإجهاز على جريحهم بمقتضى الفتوى المشهورة، فكيف أجاز الأمير قتله بملاك البغي؟!

وبهذا يظهر أن جواب الشيخ الطوسي هنا ليس دقيقاً، فقد علّل الحكم بقتله أنّه بسبب كفره أو أنّ السابّ للإمام محكوم بكفره فكيف بمن يريد قتله؟![1]، فإنّ السابّ للإمام لا دليل على كفره بمحض سبّه، كما أنه لا شاهد على أمره بقتله بملاك كفره، فإنّ مناسبات الحكم والموضوع بعد إقدامه على قتل أمير المؤمنين عليه السلام أن يكون الأمر بقتله لقتله إمام المسلمين الشرعي، فيكون ذلك عقاباً لمن يقتل إمام المسلمين، فإنّ الإمام وإن كان في قتله جانب شخصي يحمله أولياء الدم ولهذا نجد في بعض النصوص تعليق الإمام ذلك على إرادتهم القتل، إلا أنّ فيه جانب عام؛ لانّ الإمام يدخل ـ إذا جاز التعبير ـ في الحق العام والاعتداء على أصل الدولة الإسلامية، فيمكن تصوّر عقوبة شرعيّة غير مربوطة فقط بباب القصاص والحقوق الجنائية، وإنما بباب الحدود والحقوق الجزائية.

ويؤيّد كون الحكم مربوطاً بجوانب عقابية جنائية أو جزائية، ما ذكره بعض الفقهاء المعاصرين[2] من الاستناد إلى قول الإمام علي عليه السلام: «إن عشتُ فأنا أولى بما صنع بي، إن شئت استقدت، وإن شئت عفوت، وإن شئت صالحت، وإن متّ فذلك إليكم، فإن بدا لكم أن تقتلوه فلا تمثلوا به»[3]. إلا أنّ المشكلة في هذه الرواية

(١) المصدر نفسه: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

(٢) الروحاني، فقه الصادق ١٣: ١١٦.

(٣) الحميري، قرب الإسناد: ١٤٣.

أنّها ضعيفة السندي جدّاً بأبي البختري وهب بن وهب الكذاب الوضاع.

ومن خلال ما تقدّم في النقطتين الأخيرتين، يظهر أنّ ما ذهب إليه بعض الشافعية من لزوم أن يكون للبغاة إمام مطاع فيهم، لا وجه له؛ لعدم الدليل عليه، كما أنّ الحديث عن ضرورة انفصالهم ببقعة جغرافية من البلد الإسلامي هو الآخر لا دليل عليه[1].

٤.٥. البغي بين النظرية السياسية ومطلق الخلاف القتالي، اشتراط التأويل

ذكر بعض الفقهاء ضرورة أن يكون البغاة قد باينوا وانشقّوا على أساس تأويل سائغ عندهم[2]، ومعنى ذلك أن تكون حركتهم حركةً سياسية قامت على تصوّر سياسي مناهض للسلطة، وتأوّلت واجتهدت الأمور فأخطأتها، ونتيجة ذلك أنّه لو سطت مجموعة مسلّحة على أملاك الدولة، فلا تحسب باغيةً بل تُحسب محاربةً أو من قطّاع الطرق، فحركة البغي عبارة عن حركة سياسية ذات نظرية تنطلق منها في خروجها على السلطة الحاكمة.

وهذا الشرط قائم على تصوّر البغي جزءاً من ثنائي: السلطة والمعارضة، ومن الطبيعي حينئذ أن لا تصدق المعارضة للنظام القائم إلا في ظل تصوّر سياسي خاصّ مختلف عن تصوّر الدولة الحاكمة، لكنّنا ذكرنا سابقاً أنّ الآية الكريمة ـ التي نراها المدرك الأساس هنا ـ عامة لا تختص بصورة الحروب السياسية، ولا ثنائي السلطة والمعارضة، نعم، المتيقّن من بعض الروايات وكذلك دليلا السيرة والإجماع

(١) انظر في هذين القولين: الموسوعة الفقهيّة (الكويتية) ٨: ١٣٣؛ وحاشية ابن عابدين ٤: ٤٥١.

(٢) انظر: المبسوط ٧: ٢٦٥؛ والسرائر ٢: ١٥؛ وتحرير الأحكام الشرعية ٢: ٢٢٩؛ ومسالك الافهام ٣: ٩٢؛ وابن قدامة، المغني ١٠: ٤٩؛ والآصفي، الجهاد: ١٣٦، ١٤١.

هو الموضوع السياسي، فيصحّ أخذ هذا الشرط في مضمونها، أما الآية الكريمة فلا يوجد فيها لصدق البغي وجود تصوّر سياسي للفئة الباغية، وسائر الأدلّة لا تقيّد الآية لكونها مثبتة مثلها.

والذي نراه صدق البغي بدون ذلك، وأما مسألة الاعتداء على خزائن الدولة أو غير ذلك، فهذا النوع يخرج عن البغي لا من باب التصوّر السياسي وجوداً وعدماً، بل من باب أنّ الآية الكريمة ظاهرة في وجود اقتتال بين طائفتين بحيث يحصل بعد استخدام وسائل الصلح بينهما بغيٌ من فئة على أخرى، وهنا لا وجود لذلك غالباً، فلا يصدق عرفاً أنّ هناك طائفتين تقتتلان، وأن إحداهما رغم مساعي الصلح أجحفت وظلمت ولم تعد إلى أمر الله، لذلك مثل هذه الموارد لا تندرج في مفهوم البغي، لا لخصوصيّة التأوّل السياسي المعارض.

ومن تصوّراتنا المتقدّمة لتحليل مفهوم البغي، يظهر أنّ التأوّل السياسي لا يشترط فيه العذر أو أن يكون عن خطأ في الاجتهاد كما هو ظاهر كلماتهم، بل حتى لو خرج على السلطة الحاكمة الشرعية قوم يعلمون أنّهم على غير حقّ، فضلاً عن أن يكونوا مشتبهين أو في شكّ من أمرهم، يصدق عليهم أيضاً عنوان البغي لغةً وعرفاً فتشملهم الآية الكريمة وسائر العمومات والمطلقات، من هنا لسنا بحاجة إلى إنكار شرط التأوّل السائغ بالقول ـ كما ذهب إليه الشيخ النجفي ـ بأنّه لو كان التأوّل معياراً لما صدق على الخوارج وأهل الجمل وصفين أنّهم بغاة؛ لأنّهم لم يجتهدوا فيخطؤوا بل كانوا على علم بخطئهم[1].

٦.٤. الحاكم الشرعي ودوره القانوني في جهاد البغاة

ذكر بعض الفقهاء أنّ جهاد أهل البغي يؤخذ فيه أمر إمام المسلمين ـ وقد يكون

(١) جواهر الكلام ٢١: ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

خصوص المعصوم كما يفهم من بعضهم ـ والسلطة الشرعية بمقاتلتهم، وهذا معناه أنّه إذا لم يحكم قائد المسلمين بمواجهة أهل البغي تحرم مواجهتهم، أمّا إذا أصدر أمراً بذلك، فيكون أمره إلزاميّاً بنحو الوجوب الكفائي الذي يحكم وجوبية الجهاد عموماً، وعليه فإذا قام بالجهاد من به الكفاية سقط التكليف عن سائر المسلمين، وإلا عوقبوا جميعاً[١].

وقد جاء في كتاب «المنتزع المختار» من الفقه الزيدي أنّ الحرب على البغاة من الأمور التي توكل إلى الأئمة لا إلى الآحاد من الناس فلا تجوز لغير الإمام، وأنّ هناك تفصيلاً في الفقه الزيدي بين من يقول بجواز قصدهم بدون الإمام، ومن يرى حصره بالإمام، ومن يرى حرمة قصدهم أساساً بل ينتظر حتى يأتوا إلينا[٢].

وقد أجرينا في مناسبة أخرى دراسة مستقلّة حول دور الحاكم في إدارة عمليّة الجهاد بأنواعه، وتوصّلنا هناك إلى أنّه في ظلّ وجود حاكم شرعي فإنّ مختلف أنواع الجهاد ـ بما فيه الجهاد الدفاعي بغير معنى الدفاع الشخصي ـ يصبح مشروطاً بإذنه، وتطبيق هذه النتيجة على الحالة التي نحن فيها يؤدّي إلى القول بأنّ جهاد أهل البغي يشرط بإذن الحاكم الشرعي أيضاً عند وجوده؛ لأن باب الجهاد من الأبواب الحكومية والمجتمعية فلا تُناط ـ وفق القاعدة ـ بآحاد الناس، بل توكل إلى الوجه

---

(١) الطوسي، مصباح المتهجد: ٨٥٤؛ والنهاية: ٢٩٧؛ والجمل والعقود: ٢٤٤؛ ومقتضى مفهوم الشرط من نحو قولهم: (يجب جهادهم إذا ندب إليه الإمام)، أنّ الجهاد لا يجب مع عدم دعوة الإمام، فليلاحظ: شرائع الاسلام ١: ٢٥٦؛ والروضة البهية ٢: ٤٠٧؛ والدروس الشرعية ٢: ٤١؛ وجواهر الكلام ٢١: ٣٢٤؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٩؛ وانظر: تحرير الأحكام الشرعية ٢: ٢٣٠؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ٤١٢.

(٢) المنتزع المختار من الغيث المدرار المفتح لكمائم الأزهار في فقه الأئمة الأطهار ٤: ٥٢٩ ـ ٥٣٠.

الجمعي للأمّة، ألا وهو الحاكم الشرعي أو الدولة الإسلامية، ومع فقده يُرجع إلى غيره على الترتيب المبحوث في نظريّة الولاية في الفقه الإسلامي.

وبهذه الصياغة التي عرضناها يتبيّن أنّ هذا الشرط ليس خاصاً بجهاد أهل البغي، بل هو من شؤون قضيّة الجهاد بشكل عام، لا من شؤون جهاد أهل البغي بعنوانه الخاص، وبه يظهر عدم صحّة التفصيل الوارد في الفقه الزيدي، فإنّ الذهاب إليهم أو غيره كله مربوط بالحاكم، إلا إذا دخل المورد في الدفاع الشخصي، فيخرج عن باب الجهاد.

هل قتال أهل البغي جهادٌ شرعي؟

ذهب العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين[1] والدكتور محمد خير هيكل الباحث المتخصّص بفقه الجهاد، إلى نظريّة تقول: إنّ مقاتلة أهل البغي ليست جهاداً في سبيل الله إلاّ مجازاً، واستدلّ على ذلك بأنّ الجهاد هو إعلاء كلمة الله، أما قتال البغاة فهو مواجهة للمسلمين الذين خرجوا عن الطاعة بغية تأديبهم، كما أنّ أحكام الشهداء لا تجري على الذي يسقط في حرب البغاة، وإن كان في حكم الشهيد في الآخرة[2].

وهذه النظرية لم نفهمها جيداً، وذلك:

أولاً: لنفرض أنّ الشهيد الذي يسقط في قتال أهل البغي لا تترتّب عليه أحكام الشهيد الدنيوية ـ مع أنها تترتب حسب المعروف في الفقه الإمامي، وهو صريح كلمات بعض الفقهاء[3]، وكذا على رأي جماعة في الفقه السنّي حسبما نقل هيكل

(١) شمس الدين، فقه العنف المسلّح في الإسلام: ٤٩ ـ ٥١.

(٢) هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ١: ٦٦ ـ ٦٧.

(٣) راجع: الطوسي، الخلاف ٥: ٣٤٤؛ والحلي، تذكرة الفقهاء ٩: ٤١٧؛ وتحرير الأحكام

نفسه ذلك عن الماوردي والفراء وابن قدامة والقاساني وغيرهم[1] ـ لكن ما ربط ذلك بصدق عنوان الجهاد؟! ألا يمكن التفكيك في أحكام الجهاد بين أنواعه؟ بل ألم يفكّك الفقهاء أنفسهم في الأحكام والشرائط بين الجهاد الابتدائي الدعوي والجهاد الدفاعي؟ إنّ الاختلاف والتمييز في الأحكام الخاصّة بالشهيد ليس دليلاً على خروج قتال أهل البغي عن الجهاد بالمعنى الشرعي.

ثانياً: إنّ تعريف الجهاد بأنّه القتال لإعلاء كلمة الله تعريفٌ فقهي استخدمه بعض الفقهاء، أما لو بقينا والقرآن الكريم فإنّ الجهاد يساوي القتال في سبيل الله، ومن الواضح أن مقاتلة أهل البغي هي قتالٌ في سبيل الله، فإنّ وصفها بأنها قتال قد استخدم في الآية نفسها: ﴿**فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي**﴾، وأمّا أنّه في سبيل الله فهذا يستلّ من سياق الآية في بيانها للغاية؛ فإنّها قالت: ﴿**حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ**﴾، وهذا يعني أنّ الغرض من هذا القتال هو أمر الله تعالى وليس شأناً آخر، وهذا هو سبيل الله دون سبيل الشيطان، وهذا يعني صدق عنوان القتال في سبيل الله عليه، وهو العنوان الأكثر شيوعاً في القرآن الكريم تعبيراً عن الجهاد.

هذا، إضافةً إلى تصريح العديد من فقهاء الإسلام بأنّه من الجهاد الشرعي، حيث أدرجوه في مباحث الجهاد وكثير منهم عندما قسّموا الجهاد قسّموه إلى جهاد الكفار وجهاد أهل البغي، وهذا كلّه يشي بارتكاز انتساب هذا القتال إلى مفهوم الجهاد الشرعي.

ثالثاً: إنّ مراجعة نصوص الإمام علي عليه السلام ـ وهو الرمز التاريخي في حرب البغاة

الشرعية ٢: ٢٣٦؛ والشهيد الأول، ذكرى الشيعة ١: ٣٢٣؛ والدروس الشرعية ٢: ٤٣؛ والنجفي، جواهر الكلام ٢١: ٣٢٨؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٨٩.

(١) هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ١: ٦٧؛ والموسوعة الفقهيّة (الكويتية) ٨: ١٣١.

عند المسلمين كما تقدّم ـ تشير كلّها، كما يقرّ هيكل نفسه[١]، إلى الجهاد؛ فهذه خطبة الجهاد المعروفة إنما قالها أمير المؤمنين لحث المؤمنين معه على مواجهة أهل البغي، واستخدامه عليه السلام لمفردة الجهاد في حروبه كثير يلاحظه كل من يراجع كلماته، وعدم استغراب المسلمين لتوظيف هذه المفردة شاهد مؤكّد آخر على أنّ مصطلح الجهاد يشمل في الذهن المتشرّعي محاربة أهل البغي.

رابعاً: سبق أن استعرضنا في موقف السنّة الشريفة من حرب البغاة عدداً من الروايات ـ ولو الضعيفة السند ـ تستخدم مفردة الجهاد في وصف هذه الحرب، وتضع مجاهدتهم إلى جانب مجاهدة الكفار، بل في بعض الروايات الشيعية ـ ولو الضعيفة السند ـ ما يشير إلى أفضلية مجاهدة البغاة على مجاهدة المشركين. وهذا كلّه شاهد مؤكّد على اندراج هذه الحرب في أنواع الجهاد في الشريعة الإسلامية، وإن كانت لها ـ على تقديره ـ بعض أحكامها الخاصّة.

جريان الشروط العامّة في الجهاد على جهاد أهل البغي

من مجموعة النقاط التي سبق أن تعرضنا لها يظهر أنّ الشروط التي تؤخذ في الجهاد بمفهومه العام توخذ في جهاد أهل البغي، وتمام ما يلحق الجهاد بعنوانه الكلّي يلحق هذا النوع من الجهاد، سواء من الشروط الفردية كالبلوغ والعقل و.. أو المجتمعية كالمُكنة وحضور المعصوم ـ على القول به ـ ومرجعيّة الحاكم، أو من الأحكام كحرمة الفرار وما شابه ذلك، إلاّ ما خرج بالدليل، كما في العديد من أحكام الغنائم والأسرى والجرحى التي وردت نصوص خاصّة فيها تعطي حكماً استثنائيًا متعلّقا بجهاد البغاة فقط، بناءً على الأخذ بها، كما أنّ الأحكام الخاصّة

---

(١) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ١: ٦٨.

بجهاد الكفار بما هم كفار لا تشمل هذا النوع من الجهاد.

البغي، والضمان في النفوس والأموال

من الواضح أنّ الحرب تستدعي بطبيعتها إتلافاً للنفوس والأموال الثابتة والمنقولة، من هنا عندما يشرّع الكتاب والسنّة مقاتلة أهل البغي فهذا معناه أنّ الشريعة تسمح بإتلاف النفوس والأموال ضمن القانون الذي تضعه، إلا أنّ السؤال في أنّه هل يثبت ضمان على المتلف في هذه الحال بحيث يجب عليه دفع العوض أو البدل إلى صاحب المال الأصلي أو يجب على بيت المال ذلك أم لا؟

المستفاد من إطلاق النصوص عدم الضمان؛ بل هو الظاهر من السماح بالقتل عندما تستدعيه الحرب، فالذي يأذن بالقتل دون أن يبيّن وجود ضمان للنفوس والأموال فهو يهدر ـ ضمناً ـ بحسب الفهم العرفي حرمة هذه النفوس والأموال في النطاق الذي أذن فيه، ولهذا حكم بعض الفقهاء بعدم الضمان هنا[1].

نعم، لو جاء إتلاف النفوس والأموال بمعزل عن قرار الحرب معهم والقتال، بل من ناحية أخرى، كما لو اعتدى مسلمٌ من أهل الحق على واحد من البغاة في خلافٍ شخصي فقتله أو أتلف له مالاً ضمن حينئذ؛ استناداً إلى عمومات الضمان الشرعية والعقلائية، حيث لا إذن بالإتلاف في هذا المورد، وهو مشمول لحرمة الاعتداء على أموال ونفوس المسلمين ولو حكماً.

وعليه، فلا يجب على الفئة التي بغي عليها وقاتلت ولا على الدولة العادلة التي تمرّد عليها بعض المواطنين بغير حقّ، أن تضمن المتلفات من أموال المعتدين أو

(١) انظر: الحلي، تذكرة الفقهاء ٩: ٤١٦؛ والشهيد الأوّل، الدروس الشرعية ٢: ٤٣؛ والأردبيلي، مجمع الفائدة ٧: ٥٢٦.

تدفع دية نفوسهم أو أطرافهم وجوارحهم، كما لا كفارة في البين في مواردها المقرّرة في الفقه الإسلامي، كما في القتل وغيره. لكن ليس لها الحقّ في مصادرة أموالهم المنقولة وغيرها أو احتجازهم واعتقالهم بما لا يتصل بالغنائم التي حواها العسكر أو بضرورات الحرب والمواجهة، فلم تسقط حرمة نفوسهم وأموالهم الشخصيّة بالبغي، بل هي باقية على العمومات الدالّة على احترامها، لا يُخرج عنها إلا بمقدار التكليف الثابت بوجوب القتال لا غير. نعم، تملّك غنائمهم، وسبي نسائهم وذراريهم، وقتل جريحهم والإجهاز عليه، واتّباع مدبرهم، وما شابه ذلك.. له بحث آخر لا نتعرّض له الساعة، وقد بحثناه في محلّه بالتفصيل.

هذا على الخطّ الأوّل، أما ما يتلفه البغاة من الممتلكات العامّة أو الخاصّة فلا شكّ في ضمانهم له، كضمانهم النفوس والأطراف والجوارح؛ استناداً إلى عمومات الديات والضمان على المستويين: الشرعي والعقلائي، إذ لا موجب للخروج عن القوانين العامّة في باب الضمان والديات، بلا فرق في ذلك بين ما يتلفه الباغي حال الحرب أو خارجها، فإنّ حال الحرب بالنسبة إليه لا خصوصية فيه تسقط عنه الضمان، بل هو أوضح في الضمان بعد الحرمة الشرعية وصدق عنوان العدوان فيه، وقد أقرّ بذلك جملة من الفقهاء[١].

نعم، ذهب بعض فقهاء أهل السنّة ـ وهو المنسوب إلى ابن الجنيد من الإماميّة في خصوص القود في مورد الأسير القاتل[٢] ـ إلى عدم ثبوت الضمان لو كان التلف

(١) انظر: الحلي، تذكرة الفقهاء ٩: ٤١٨؛ والشهيد الأوّل، الدروس الشرعية ٢: ٤٣؛ والأردبيلي، مجمع الفائدة ٧: ٥٢٦.

(٢) نسبه إليه العلامة الحلي في مختلف الشيعة ٤: ٤٥٤؛ وانظر: الاشتهاردي، مجموعة فتاوى ابن الجنيد: ١٦٧.

حال الحرب، مستندين في ذلك إلى فعل الإمام علي بن أبي طالب، حيث ذكروا بأنّه لم يرد أنّه كان يضمّن البغاة متلفات النفوس والأموال، فلو كان هناك شيء من ذلك لفعلهعليه السلام.

لكنّ هذا الاستدلال قد يناقش في صحّته، لا بما قاله العلامة الحلي من أنّه قد يكون الإمام علي قد ألزمهم الضمان والدية ولكن لم يصلنا[1]، إذ لو حصل ذلك في ثلاثة حروب متتالية ـ مع كثرة النفوس التي أزهقت والأموال التي أتلفت ـ لوصل إلينا ولو عبر خبر واحد ضعيف الإسناد، والمفروض عدم وصوله، فيستكشف عدمه بمقتضى المنطق الطبيعي للأشياء.. وإنّما لأنّ فعل أمير المؤمنين يظلّ دليلاً لبيّاً صامتاً، فلعلّه عفا عنهم بحكم ولايته على المسلمين بنفوسهم وأموالهم، ولم ير مصلحةً في ذلك آنذاك، ومعه يصعب الاستناد إليه للخروج بقاعدة عامّة في هذا المضمار.

وقد يقال بأنّ السيرة العمليّة للمسلمين، وربما للعقلاء عامّةً، قائمة على عدم التضمين في متلفات الحروب، فلم نعهد أنّ النبيصلى الله عليه وآله في كلّ حروبه طالب أحداً بضمان مال أو نفس، أو أنّ أهل القتيل أو أصحاب الأموال المتلفة طالبوا النبي بضمان هذه الأموال التي أتلفت حال الحرب ـ لا خارجها ـ ولم يجرِ أن خصّص النبيّ لأصحاب الأموال أو النفوس التالفة مالاً عوض أموالهم أو نفوسهم من الغنائم قبل توزيع الغنائم على المقاتلين، كما لم نسمع بأنّه كان يجري ـ دوماً ـ معرفة أحوال الأسير الكافر، وأنّه هل قتل في الحرب أحداً من المسلمين حتى يقتل به بنحو القصاص، بصرف النظر عن جريان قاعدة الجبّ في مثل ذلك على تقدير إسلام الأسير.. والشريعة لم تأت بخلاف هذه السيرة العملية القائمة بين الناس،

---

(١) العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ٩: ٤١٨.

كلّ ما في الأمر أنّها جعلت في أموالهم غنائم للمسلمين، وهذا لا يحرز كونه بلحاظ ضمان المتلفات؛ لعدم اشتراط مراعاة التناسب بين المتلف والغنيمة عند أحد من المسلمين، فلا يبعد القول بأنّ الإتلاف حال الحرب لا ضمان فيه وإن كان حراماً على المستوى التكليفي.

لكنّه مردود باحتمال عدم تعيّن القاتل أو المتلف لهذا المال أو ذاك غالباً في الحروب حتى يلتزم بتضمينه، ولهذا لم يكن هناك مصاديق كثيرة لهذا الأمر سابقاً، وأمّا دعوى أنّه بناء عقلائي فغير معلوم، والعقلاء في عصرنا يضمّنون الدولة المعتدية لعدم إمكان الوصول عادةً إلى الأفراد وصعوبة تحصيل الحق عبر هذا السبيل، فتأخذ الدولة المعتدى عليها تعويضات الحرب من الدولة المعتدية، فلا يوجد ما يرفع نكتة العمومية في قواعد الضمان العقلائية والشرعيّة.

نعم ثمّة حالة قد تطرح هنا، حتى على تقدير القول بضمان أهل البغي للمتلفات مطلقاً أو في الجملة، وهي وقوع الصلح بين الفئة الباغية والعادلة، فقد ذكر بعض الفقهاء أنّه لو وقع الصلح ارتفعت التبعات على أهل البغي في الدماء والأموال، واستدلّ لذلك بالآية الكريمة؛ إذ عندما تحدّثت عن الصلح الثاني لم تردفه بأيّ تبعة من التبعات المترقبة في هذه الحال؛ لأنّه صلح وقع بعد الحرب كما قلنا سابقاً، فإطلاق الآية وسكوتها عن ذلك دليل عدم الضمان[1].

ويمكن مناقشة ذلك:

أ ـ إنّه لا يحرز أنّ الآية الكريمة في مقام البيان من تمام النواحي المتعلّقة بأحكام أهل البغي، وإنّما هي في صدد بيان أصل موضوع مقاتلتهم وما يتصل بشرعيّة هذا القتال، ولهذا لا حديث فيها عن الضمان مطلقاً، ولا عن الغنائم، ولا عن الجرحى،

(١) راجع: الطوسي، المبسوط في فقه الإماميّة ٧: ٢٦٢.

ولا عن الأسرى، ولا عن تفاصيل الأحكام الفقهيّة المتصلة بممارسة الحرب، ومعه فسكوتها ليس دليل رفع الضمان والتبعة، ولعلّه لذلك ذكر الشيخ الطوسي هنا أنّ الضمان معلوم بدليل آخر لا بالآية[1].

ب ـ قد يمكن الاستناد هنا إلى ذيل الآية الكريمة حيث جاء فيه: ﴿**فَإِن فَاءتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾، فكأنّها تؤسّس للعنوان العام المفروض تحكيمه في التعامل مع البغاة بعد الفيء، وهو القسط والعدل، فيرجع إلى سائر الأدلّة في تحديد معايير القسط والعدل، ومن الواضح أنّ من القسط والعدل ضمان المتلفات وعوض الجنايات وغير ذلك كما يعرف من الأبواب الخاصّة بهذه الموارد.

هذا ما أردنا ذكره من مباحث فقه جهاد البغاة، ويبقى حكم جريحهم، وأسراهم، وغنائمهم، تبحث في محلّها من مباحث الأسرى والغنائم إن شاء الله تعالى.

نتيجة البحث

من مجمل ما تقدّم، نخرج بجملة نتائج، أهمّها:

١ـ مفهوم البغي يمكن تحريره من فكرة الارتباط بشرطي: العصمة ومعارضة السلطة الشرعيّة، إضافة إلى التحرير من شرط النظرية السياسية (اشتراط التأويل السائغ) وبهذا يتكوّن له تصوّر عام من الأوّل، ولا يكون له اصطلاحان عام وخاص.

٢ـ يقوم مفهوم البغي على الممانعة والكثرة العددية والاعتداء المسلّح وما بحكمه

(١) المصدر نفسه.

من جانب جماعة مسلمة على أخرى، ولا يفضي إلا إلى الحرمة التكليفية في البغي ووجوب الجهاد في مواجهته، إضافةً إلى فسق البغاة على تقدير عدم وجود تأويل مبرّر لهم يمكن أن يعذرهم بالعذر الأخروي، ولا دليل على كفر البغاة بعنوانهم حتى لو كان خروجهم على الإمام المعصوم، نعم كفر النواصب عنوان آخر.

٣ ـ تقوم العلاقة مع البغاة على مبدأ السعي للصلح، فإن تحقّق كان به، وإن استمرّ البغي والاعتداء لزمت المواجهة العسكرية أو ما بحكمها، والهدف والمقصد من ذلك قتالهم لإرجاعهم إلى الحق، لا قتلهم بوصفه عقوبةً لهم.

٤ ـ إنّ الأصل في فقه أهل البغي هو الآية الكريمة، وأمّا السنّة القوليّة فلم تقدّم أزيد ممّا قدّمته الآية، وأمّا الأحكام الخاصّة بآثار الحرب كالجرحى والأسرى والغنائم فتجري فيها القواعد العامّة في الحرب وفي التعامل مع المسلم، ودليل السيرة العملية للمعصوم مفيدٌ، غير أنّه صامت يؤخذ فيه بالقدر المتيقن، ومع وجود احتمال الحكم الولائي الزمني يفقد هذا الدليل بعض حيثيات الإطلاق التي فيه.

٥ـ يقف البغي عند حدود العدوان المسلّح على المسلمين، ولا يتناول مفهوم الخلاف السلمي حتى لو كان غير أخلاقي في بعض أشكاله، فهناك تحكمه مثل قواعد العقوبات الجزائية لا فقه الجهاد.

حقوق الزّوجة الجنسيّة

دراسة فقهية استدلالية

تمهيد

شهد القرن الحالي حركةً نشطة وواسعة، استهدفت إعادة النظر في مختلف قضايا المرأة، وقد ألقى هذا الأمر بظلاله على الساحة الفكرية الإسلامية مولداً حركةً فكريةً إسلاميةً أخذت على عاتقها إعادة برمجة الرؤية التي نحملها كمسلمين حول المرأة.

على خط آخر، أخذ موضوع الجنس حيزاً كبيراً من جهود واهتمامات علماء القرن الميلادي العشرين سواء منهم علماء النفس أو الاجتماع أو الأخلاق أو الدّين أو...

وكنتيجة طبيعية ومنطقية كان ملتقى هذين المحورين ـ أي المرأة والجنس ـ هو الآخر على درجة عالية من السخونة، تبعاً للحساسيّة التي يلعبها موضوعا المرأة والجنس بصورة منفردة.

ومن هنا، تبرز الحاجة لتحديد الموقف بدقّة إزاء مسألة العلاقة بين المرأة والجنس، وتتكشّف على هذا الأساس واحدة من المسائل الهامّة في تحديد مفردة من مفردات هذه العلاقة وجانب من جوانبها، ألا وهي مسألة الحق الجنسي للزوجة.

وحيث إن علم الفقه ـ إسلامياً ـ هو العلم المعنيّ بتحديد موضوع الحقوق والواجبات ومفرداتها، كان موضوع الحق الجنسي للزوجة موضوعاً فقهياً قانونياً

بالدرجة الأولى، وإن كان ينبني ويرتكز على خلفية فكرية ورؤية فلسفية للإنسان، ومن هنا تبرز الحاجة إلى محاولة تأصيل موقف قانونيّ إسلامي من هذا الموضوع، وهو ما سوف تحاول هذه الصفحات فعله.

التاريخ الفقهي للمسألة

وقد أثارت هذه المسألة في مسارها التاريخي مواقف على المستوى الإسلامي اتسمت بشيء من التباين:

١ـ أما على مستوى فقه السنّة، فقد ذكرت عدة آراء فقهية لعل أبرزها:

أـ وجهة نظر ترى أن حق المرأة يتمثّل في مقاربة واحدة فقط طوال فترة الزوجية وإن كان الأفضل للرجل أن يعفّها، وقد نقل هذا الرأي عن أبي حنيفة النّعمان.

ب ـ إنه لا حق لها أساساً وبصورة مطلقة، وهو الموقف الذي تبنّته مدرسة الإمام الشافعي.

ج ـ إن حقّها يتمثل في مقاربة واحدة كل أربع ليال، وهو رأي مستظهر من كلمات الغزالي، وقد ذهبت إليه المالكية.

د ـ إن لها الحق مرةً واحدةً في كل طهر، كما هو رأي ابن حزم الظاهري.

هـ ـ إن لها الحق مرة واحدة كل أربعة أشهر، كما هو رأي الحنابلة.

و ـ إنه لا تقدير زمنيّ لهذا الحق، وإنما مناط المسألة هو تحقّق التحصين لها واكتفائها، وهو رأي ابن تيمية، وله مؤيّدون في وسط الباحثين المعاصرين في الفقه السنّي أمثال الدكتور عبد الكريم زيدان[1].

---

(١) يراجع «الفقه على المذاهب الأربعة» ومذهب أهل البيت عبد الرحمن الجزيري ٤: ٩، ٣١١ـ٣١٣؛ وكذلك «الأحكام الشّرعية للأحوال الشخصيّة» زكي الدين شعبان ٣٥٦ـ٣٥٧؛

٢ ـ وأما الفقه الشيعي، فوفق ما هو مطروح قد اتخذ ـ وبصورة عامّة ـ موقفاً شبه موحّد ـ تاريخياً ـ إزاء مسألة الحقّ الجنسي للزوجة، حيث ذهب إلى أن لها حق الإتصال الجنسي على زوجها مرة واحدة كل أربعة أشهر هجرية قمرية، وليس لها حق في المقاربة زائداً على ذلك.

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى إلزام الرجل بمقاربة زوجته أزيد من هذا المقدار حسبما تقتضيه الظروف فيما لو كان اقتصاره على مجامعتها مرة واحدة في هذه المدة موجباً لوقوعها في الحرام كالزنا[١]، حيث يكون مطالباً بتجنيبها من الوقوع في المعصية، استناداً إلى كونه مأموراً بأن يقي أهله من النار، كما دلّت عليه الآية الكريمة[٢]: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالحِجَارَةُ**﴾ (التحريم: ٦).

غير أنه قد ظهرت في الفترة الأخيرة وجهة نظر رافضة لهذه الرؤية فقهياً، أعلنها العلامة السيد محمد حسين فضل الله، وقد حاولت وجهة النظر هذه أن توسّع من هذا الحق الجنسي للزوجة إلى الدرجة التي تماثل فيها حق الرجل ـ كزوج ـ جنسياً، وذلك من دون إعطاء أيّ اعتبار لفكرة وضع تحديد زمني ما للمقاربة الجنسية[٣].

والذي لا بد من التركيز عليه هنا ـ كانطلاق للبحث ـ هو أن الذي يبدو من

و«المفصّل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشّريعة» الدكتور عبد الكريم زيدان ٧: ٢٤١.

(١) ذكره السيد اليزدي في العروة الوثقى ٢: ٨١، مخيراً بينه وبين الطّلاق احتياطاً وجوبياً ولم يعلّق عليه السادة: الخميني والخوئي والكلبيكاني والشريعتمداري والقمي.

(٢) مباني العروة الوثقى، كتاب النّكاح ١: ١٤٩ محمد تقي الخوئي، تقريرات السيد أبو القاسم الخوئي.

(٣) السيد محمد حسين فضل الله، كتاب النّكاح ١: ٣٣ ـ ٣٨، ١٦٤ ـ ١٧٤، بقلم: جعفر الشّاخوري؛ ويراجع له أيضاً دنيا المرأة: ٩٣ـ٩٤.

الدراسات الفقهيّة أن المبدأ الأوّلي في موضوع الحق الجنسي للمرأة هو عدم ثبوت حق لها في ذلك ما لم تصل إلى درجة أن يصدق عليها أنها معلّقة، وأن فكرة الأشهر الأربعة جاءت في مقام الإلزام لتضع حداً لتلك الرخصة العامّة الثابتة على الرجل فيما يتعلّق بحق زوجته الجنسي عليه، لا لتجمّد من إطلاق أو عموم دليل ملزم ثبت في المرحلة السابقة، والذي يشهد على هذا الأمر هو أنّ الفقهاء لم يتعرّضوا في سياق بحثهم إلى دليل إلزامي فوقاني حتى يقوموا بعرض أدلّة التحديد الزماني عليه ويقايسوا نسبتها إليه، كما أنّهم قد قاموا بعدة مناقشات لأدلة التّحديد الزماني بأربعة أشهر تؤكّد هذه المقولة؛ فقد ناقشوا شمولها للزوجة غير الشّابة أو اختصاصها بالشّابة أو شمولها للزوجة المنقطعة أو لمن سافر عنها زوجها أو... وهناك في مقام استعراضهم هذا الموضوع اقتصروا على دراسة المقدار الذي يثبته الدليل المحدّد للأربعة أشهر من دون أن يحاولوا إدخال أي دليل إلزامي عام، أو غير عام، مما يعزّز أنهم لو كانوا يعتقدون بأصالة الإلزام هنا لرجعوا إليها ولم يتركوا الأمر للأصول العملية المؤمّنة.

وعلى أي حال، لا بد من استعراض النظريّة المعروفة ـ أي نظرية التحديد الزماني ـ وما يمكن أن يثبتها من الأدلة، ثم نطلّ على النظرية الأخرى لمحاكمتها أيضاً إن شاء الله تعالى.

١. نظريّة التحديد الزماني

وهي التي تحرّم على الرجل ترك الاتصال الجنسي بزوجته ـ بالمعنى الكامل للكلمة ـ أكثر من أربعة أشهر قمريّة[1]، وقد ذهب إليها جمع من الفقهاء كالشيخ

(١) والسّبب في كونها قمريةً هو أن النصوص حينما تستخدم كلمة الشّهر والسّنة فلا بد من تفسيرها على أساس إرادتها التحديد القمري؛ لأنه هو المعروف آنذاك، إذ لم يكن التأريخ

الطوسي[١]، والقاضي ابن البرّاج[٢]، وابن إدريس[٣]، والمحقق الحلّي[٤]، والعلامة الحلّي[٥]، وقطب الدّين البيهقيّ الكيدري[٦]، والشهيدين الأول[٧]، والثاني[٨]، والسيّد العاملي صاحب المدارك[٩]، والفيض الكاشاني[١٠]، والمحقق النّراقي[١١]، والحرّ العاملي[١٢]، والسيد اليزدي[١٣]، والمحقّق العراقي[١٤]، والسيد الحكيم[١٥]، والسيد الخوئي[١٦]، والإمام الخميني[١٧].

الشمسي متداولاً بين العرب لسيرهم في الصحراء وعدم معرفتهم بالحساب، فكانت هذه التعابير تدل على المعنى المتقدّم.

(١) النّهاية في مجرد الفقه والفتاوى: ٤٨٢.

(٢) المهذّب ٢: ٢٢٣.

(٣) السّرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢: ٦٠٦.

(٤) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ٢: ٤٩٦؛ والمختصر النافع: ١٧٢.

(٥) قواعد الأحكام ٣: ٥.

(٦) إصباح الشّيعة: ٤٣١.

(٧) اللّمعة الدّمشقية: ١٦.

(٨) الرّوضة البهيّة ٥: ١٤؛ ومسالك الأفهام ٧: ٦٦ ـ ٦٧.

(٩) نهاية المرام ١: ٦١.

(١٠) مفاتيح الشّرائع ٢: ٢٩.

(١١) مستند الشّيعة ١٦: ٧٧.

(١٢) ظاهر عنوان تفصيل وسائل الشّيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٢٠: ١٤.

(١٣) العروة الوثقى ٢: ٨١٠. ولم يعلق السّادة: الخوئي والخميني والكلبيكاني والقمي والشريعتمداري.

(١٤) يظهر من المحقق العراقي في تعليقته على العروة: ٣٠٢.

(١٥) مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٧٣.

(١٦) منهاج الصّالحين ٢: ٢٦٠؛ ومباني العروة الوثقى ـ كتاب النّكاح ١: ١٤٢ـ ١٤٩.

(١٧) تحرير الوسيلة ٢: ٢١٦.

وقد وصف هذا القول في كلمات الفقهاء بأنه المشهور[١]، والمعروف من مذهب الأصحاب[٢]، وأنه موضع وفاق[٣]، وأن عليه الإجماع[٤].

أدلّة نظرية التحديد الزماني

وعلى أية حال، فأبرز ما تعرضوا له أو ما يمكن ذكره من أدلّة لتدعيم هذا القول وجوه هي:

الوجه الأول: التمسّك بالإجماع، وعدم الخلاف، ونحو ذلك من التعابير التي تقدّم ذكرها؛ فإنه كاشف عن الحكم الشرعي[٥].

وقد يناقش أولاً: بأن هذا الإجماع غير واضح ولا يوجد وفق ما بأيدينا ما يؤكّده؛ وذلك أن المهمّ في تكوين كاشفيّة الإجماع هو الطبقة المتقدّمة من الفقهاء، وهؤلاء لا يظهر منهم ـ حسب تتبعي ـ أيّ موقف أو تعرّض لفكرة من هذا القبيل، فالشيخ المفيد والسيد المرتضى وابن حمزة وأبو الصّلاح الحلبي والشيخ الصّدوق في كتبه الفقهيّة[٦] وإبن زهرة الحلبي وسلاّر الديلمي وابن الجنيد الاسكافي والحسن ابن أبي عقيل العماني والجعفي، وأيضاً من المتأخرين المحقّق الأردبيلي والشيخ الهمداني والسيد العاملي صاحب مفتاح الكرامة وربما غيرهم، لم أعثر لهم على كلام في أصل المسألة، ومعه كيف نطمئن أو نجزم بانعقاد الإجماع على هذا القول؟!

---

(١) مستند الشّيعة ١٦: ٧٧.

(٢) المصدر نفسه؛ و نهاية المرام ١: ٦١.

(٣) مستند الشّيعة ١٦: ٧٧؛ ومسالك الأفهام ٧: ٦٦.

(٤) مفاتيح الشّرائع ٢: ٢٩٠؛ ومستند الشّيعة ١٦: ٧٨؛ والجواهر ٢٩: ١١٥.

(٥) صرّح به في مفاتيح الشرائع ٢: ٢٩٠.

(٦) ونقصد بها المقنع والهداية.

والذي يظهر أن أوّل من طرح هذه الفتوى في كتبه الفقهيّة هو الشيخ أبو جعفر الطّوسي (٤٦٠ هـ)[١]، ولا يظهر أيّ أثر لها قبله، سوى الرّواية التي رواها الشيخ الصّدوق في كتابه الحديثيّ «كتاب من لا يحضره الفقيه»[٢]، ولو سلّمنا أنّ ما يذكره الشيخ الصّدوق في هذا الكتاب يمثّل موقفه الفقهي وفق ما توحي به مقدمة الكتاب فإن هذا لا يؤكّد لنا أنه اختار هذا القول هنا؛ لأن الرواية التي نقلها قابلة وبصورة ملفتة لتفسير آخر كما سيأتي، ومعه كيف نتأكّد أنه قد فهم من هذا النص تلك الرؤية المعروفة؟

وبناءً على ذلك، لا يوجد ما يؤكّد وجود مقولة بهذا المعنى بين متقدّمي الفقهاء ما قبل الشيخ الطوسي، فكيف نتأكّد من اتفاقهم عليها؟! كما أن الذين ادّعوا الإجماع من الفقهاء لم يكن أقدم واحد فيهم سوى الشهيد الثاني صاحب المسالك (٩١١ ـ ٩٦٥هـ) والذي تفصله مسافة كبيرة عن الشيخ الطوسي، وليس شخصاً قريباً جداً من العصر الفقهي الأول حتى يكون كلامه بحكم المؤشّر القويّ على وجود هذه النظرية في تلك الحقبة؛ لأنه قد يكون افتراضه الإجماع ناشئاً من عدم احتماله مخالفة الطبقات اللاحقة من الفقهاء لحكم كان موجوداً لدى الطبقة الأولى، لاسيما وأنهم لم يشيروا إلى رؤية أخرى هنا، مما يعزز من احتمال أن يكون الموقف الفقهي القديم متلائماً مع ما ذهب إليه الفقهاء اللاحقون، وافتراض أن الشهيد الثاني قد اعتمد على معطيات لا تتّسم كلها بالحسيّة ليس بالافتراض البعيد لمن خبر نمط تعامل الفقهاء ـ لاسيما المتأخرين ـ مع التحقيق التاريخي للفتاوى والأفكار

(١) جاء في كتابه النّهاية: ٤٨٢: «ولا يجوز للرجل أن يترك المرأة ولا يقربها أكثر من أربعة أشهر، فإن تركها أكثر من ذلك كان مأثوماً».

(٢) وستأتي الرواية وهي صحيحة صفوان بن يحيى.

الفقهيّة[1].

وهذا التحليل الحدسي ـ لو تمّ ـ فهو قد يوحي بوجود هذه الفكرة ما قبل الشيخ الطوسي، لكنّ مسألة الإجماع أو الشهرة تبقى غير مؤكّدة.

وثانياً: إن الإجماع هنا على تقدير واقعيّته محتمل المدركيّة، لاسيما وأنّ الرواية العمدة التي استند إليها الفقهاء في إثبات الحكم فيما بعد كانت مرويّة في كتب الحديث المتقدّمة ككتب الصدوق والطوسي، مما يعني كونها متداولة في الوسط الفقهي تبعاً لتداول التراث الحديثي ككل في هذا الوسط، الأمر الذي يقوّي من احتمال اعتماد الفقهاء عليها، فضلاً عن تصريح بعضهم بذلك مما يعني مدركيّة (أو لا أقل الاحتمال) هذا الإجماع وبالتالي سقوطه عن الحجيّة.

الوجه الثّاني: اعتماد أدلّة نفي العسر والحرج من جهة أو نفي الضّرر من جهة أخرى؛ وذلك أن عدم مقاربة الرجل زوجته مطلقاً موجب لوقوعها في الضّرر[2]، ولا أقل من الحرج الشديد، وتبعاً لذلك يتحتم على الرجل مقاربة زوجته مرة كلّ أربعة أشهر رفعاً لهذين العنوانين.

وهذا الوجه ربما يناقش:

أولاً: بما أفاده السيد الخوئي من أن قاعدة الحرج أو الضّرر إنما تدور مدار الحرج أو الضّرر الشّخصي لا النّوعي، ومعه لا يكون هناك معنى لإبراز تحديد نوعي بالأربعة أشهر، إذ قد تقع امرأة في الحرج أو الضّرر من تأخير المقاربة شهراً واحداً

(١) لا نريد هنا نفي هذه النظرية في تلك الحقبة الزمنيّة، وإنما نريد القول بأنه لا يوجد بأيدينا ما يؤكّدها.

(٢) قد يناقش في أصل جريان قاعدة الضّرر هنا باعتبار عدم تحقّق موضوعها؛ إذ الضرر هو النقص في النفس والمال والأطراف ونحوها، والفقهاء كثيراً ما يتحفّظون عن التوسعة أكثر.

وقد لا تقع أخرى فيهما ولو بستّة أشهر، ولازم ذلك إثبات الحكم بطريقة يدور معها مدار صدق هذين العنوانين في الخارج على الشخص نفسه، كما هو المعهود والمتداول في التّعامل مع هذا النوع من الأدلة[١].

والذي يحتمل هنا أن صاحب هذا الوجه المستدل به هنا ـ وهو الشيخ النّجفي صاحب الجواهر ـ ربما اعتمد أو استأنس بما هو مدوّن في مصادر أهل السنّة الحديثيّة من تحديد الخليفة عمر بن الخطّاب المدة بأربعة أشهر بعد سؤاله النساء عن أكثر ما تصبر المرأة[٢]، كما لعلّه اعتمد على استقراءٍ ما أجراه في عصره ولو بطريقة عفويّة أو لاحظه في مدوّنات عصره أو عصور سابقة أعطاه تصوراً نوعياً غالبياً يسمح بوضع ضابط عامّ يرجع إليه.

ومن هنا، يمكن أن يعزّز كلام السيد الخوئي بإعادة صياغته، وذلك أن وضع ضابطة عامّة في هذا المورد يعد أمراً صعباً حتى لو قبلنا من ناحية كبرويّة بمبنى دوران عناوين الحرج والضرر في أدلّتهما عليهما كوجود نوعي فضلاً عن الشخصي؛ ذلك أن افتراض ضابطة نوعيّة غالبة يتطلّب تجاهل العوامل والمؤثّرات الخارجيّة التي تلعب دوراً بارزاً في رفع التوتّر الجنسي في المجتمع فضلاً عن آحاد الأفراد،

(١) مباني العروة الوثقى، مصدر سابق: ١٤٣.

(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٩: ١١٥ الشيخ محمد حسن النّجفي.

وقد نقلها صاحب الجواهر في المجلّد ٢٩: ١١٥ ـ ١١٦، كما نقل مثلها في «تفسير من وحي القرآن» نقلاً عن موطّأ مالك بن أنس ٤: ٢٧٥، ط: دار الملاك، وحاصلها أنّه خرج عمر بن الخطاب في الليل فسمع امرأة تقول:

تطاول هذا الليل واسودّ جانبه ... وأرّقني أن لا خليل ألاعبه

فوالله لولا الله أنّي أراقبه ... يحرّك من هذا السّرير جوانبه

فسأل عمر ابنته حفصة كم أكثر ما تصبر المرأة عن زوجها؟ فقالت: ستة أشهر أو أربعة أشهر، فقال عمر: لا أحبّ أحداً من الجيوش أكثر من ذلك.

فربّ مجتمع في عصر واحد ونتيجة وجود وتوفّر مختلف وسائل الإثارة في الصحف أو غيرها من وسائل الإتصال كالتلفزيون والكمبيوتر والإنترنت و... فضلاً عن السّفور الفاحش والتدنّي الأخلاقي و.. يكون التوتّر الجنسي فيه عالياً فقد يبلغ أطفاله الحلم باكراً نسبياً، وتلعب المؤثّرات الخارجيّة في إثارة حالة تهييج وتحريك غرائزيّ عامّ في وسطه.. هذا المجتمع لا يمكن مقارنة الحالة النفسيّة والغريزيّة فيه للمرأة بمجتمع محافظ قد انعدمت فيه أو تضاءلت فعّالية الكثير من هذه المؤثرات (ومن الضروري هنا الإشارة إلى أنّ هذا المثال الذي ذكرناه ليس مطّرداً؛ لأن هناك في وسط بعض الباحثين النفسيّين والاجتماعيين من يملك رؤيةً قد تكون عكسيّة)، هذا فضلاً عن أن الاختلاف الزمنيّ له دور أيضاً في هذا الأمر فما يحدّد اليوم قد لا تتحمّله ظروف وأوضاع الغد أو الأمس.. ومن هنا يصعب وضع ضابطة عامّة في كثير من الأحيان، وهذا ما تؤكّده الدراسات النفسيّة والاجتماعيّة...

وعليه، فجعل المدار على عنوان الحرج أو الضّرر فحسب لا يثبت هذه الرؤية الفقهية بشكلها المتداول، بيد أنه ينفع في رفع اليد على نحو المبدأ أو القضيّة المهملة ـ على الأقل ـ عن أصالة البراءة والرّخصة.

ثانياً: ما ذكره السيد الخوئي أيضاً من أن قاعدتي نفي الحرج والضرر ترفعان الحكم الثابت ولا تثبتان حكماً على ما هو المقرّر فيهما، وفي مورد بحثنا فقد تمّت الاستفادة من القاعدتين لإثبات حق للزوجة وإلزام على الزوج وهو ما لا تشمله القاعدتان[1].

ويلاحظ أن ظاهر القاعدتين وروحهما يستدعيان إثبات الأحكام كما يستدعيان نفيها، فان ظاهر لا ضرر أنه لا حكم ضرري حتى لو كان هذا الحكم ترخيصاً يلزم

(١) مباني العروة الوثقى، مصدر سابق: ١٤٣.

منه الضرر، والقول بأن الجواز ليس فيه جنبة إلزامية حتى يكون في رفعه منّة على العباد يشهد الذهن العرفي بخلافه في كثير من الموارد، كما في موردنا ـ مع قطع النّظر عن المناقشات الموردية الأخرى ـ تماماً كما يرى العرف أن سلب المرأة حق الطّلاق في حال الضرر والحرج الشديدين عليها يمثل مخالفة للمقولة الشرعية الحاكمة بعدم وجود حكم ضرري أو حرجي في الإسلام، وعلى أية حال فالمسألة مبنائية تقرأ في علم الأصول، وسوف يأتي هنا ما يرتبط بهذا المحور.

ثالثاً: إن القاعدتين اذا أثبتتا حكماً فإنما تثبتانه في مورد الشخص الذي كان معرضاً للحرج والضرر، وإلا فلا يعقل أن يكون وقوع زيد في الحرج بسبب أمر ما موجباً لثبوت حكم إلزامي على عمرو بدليل نفي الحرج.

وقد استخدم السيد الخوئي رحمه الله هذه الصيغة في إطار معيّن، حين اعتبر أن لازم تطبيق القاعدتين هو وجوب تزويج اللاتي يقعن في الحرج أو الضرر وهذا مما لا قائل به[1].

ويناقش بأن الحصيلة المراد استفادتها من القاعدتين هي إثبات الحقّ للزوجة؛ لأن الذي يقع في طرف المواجهة هو حرمانها من هذا الحق، فالذي تستلزمه القاعدتان هو إعطاؤها هذا الحق، وإعطاؤها الحق بمقتضى القاعدتين هو إثبات لحكم في نفس المورد الذي عرض عليه الحرج، وهذا لا يمنع من كون ثبوت هذا الحق قد استدعى أحكاماً إلزامية على الطرف الآخر ما دام لا يمكن للشريعة أن ترفع الحرج الذي وقعت فيه المرأة إلّا بذلك.

والذي يدفعنا إلى اعتبار المسألة مرتبطةً أولياً بموضوع الحق هو أن مقاربة

(١) المصدر نفسه.

الزوجة ليس حكماً تكليفياً بحتاً بحيث لو تخلّف عنه الرجل يؤثم حتى لو رضيت الزوجة، وإنّما يأتي هذا الإلزام للرجل بتبع الحق الثابت للمرأة، فعلينا أولاً أن نجري القاعدة على هذا الحق وفق القواعد.

وبعبارة أخرى: إن التأمّل في الشريعة وأحكامها المرتبطة بالزوجيّة فيما يخصّ المرأة يوجب أن ننظر إلى القاعدتين في مورد الزوجية بطريقة مغايرة لنظرتنا إليهما في الموارد الأخرى، وللتوضيح نأخذ المثال التالي: لو وقع فلان من الناس في حرج شديد بسبب فقره المادي فلا يتصوّر مثلاً لزوم مساعدته على شخص آخر عملاً بقاعدة نفي الحرج؛ وذلك لأن الشريعة قد فتحت المجال لرفع حرج الأول منهما بغير الثاني فترجع مبرّرات الحرج إلى أسباب واقعية لا شرعية، ومن ثم لا تشملها قاعدة نفي الحرج لأنها تنفي الحكم الحرجي ـ بمعنى إضافة الشيء إلى معلوله ـ لا مطلق الحرج حتى الذي لا مسؤولية للشّارع بما هو شارع عنه، أما في موردنا فإن رفع الحرج لدى المرأة لا يكون وفق المقرّرات الشرعية إلا بزوجها؛ لأن المرأة قادرة على رفع حرجها خارجاً بغير زوجها لولا المنع الشرعي الذي يلزمها هي من جهة ويكون مسؤولاً عن إلزام المجتمع لها من جهة أخرى، وبهذا صحّ أن يقال: إن الشريعة التي حرمت المرأة من رفع حرجها بغير زوجها ينحصر طريق رفعها للحرج بإلزام الزوج بكفايتها ونحوه مع استبعاد أن ترفعه بطريق الرخصة بالزّنا ونحوه حسبما يعرف من مذاق الشارع ودرجة تشدّده في ذلك، ولا إشكال في ذلك من ناحية القاعدتين، والشاهد على ذلك أنّك لو ألقيت إلى العرف أحكام الزواج المتعلّقة بالمرأة وأطلعته على حالة الحرج التي وقعت فيها، ثم قلت له: إن هذا الدين لا حكم حرجيّ فيه، لقال لك: إن هذا تناقض واضح، إذ كيف لا يوجد حكم

حرجي على المرأة هنا والحال أنّنا لم نثبت لها حقاً جنسياً يذكر داخل العلقة الزوجية كما حرمناها تشريعاً من أيّ حق لإشباع رغبتها الجنسية خارج إطار مؤسّسة الزواج؟!

ووفق ما تقدم ظهر أنّ هناك مقداراً تثبته أدلّة الحرج، وهو الحكم بثبوت حقّ لها في مورد الحرج الشديد، ومن ثم يلزم الرجل بالاستجابة لها حيثما تدّعيه ويحتمل في حقها، ونحو هذه الموارد.

الوجه الثّالث: التمسك بأدلة الإيلاء، وذلك بتقريب أن منح الحريّة للرجل المؤلي إلى أربعة أشهر شاهد على أنه ليس للمرأة الحق في المواقعة قبل ذلك، وإلا لزم بطلان يمينه لكونه على أمر محرم أو على الأقل غير راجح أو ما شابه. ويعزّز ذلك بصحيحة عمرو بن أذينة عن بكير بن أعين وبريد بن معاوية عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام أنهما قالا: «إذا آلى الرجل أن لا يقرب امرأته فليس لها قول ولا حق في الأربعة أشهر، ولا إثم عليه من كفّه عنها في الأربعة أشهر..»[١].

ويناقش أولاً: إن الإيلاء وحق الزوجة الجنسي فكرتان متغايرتان؛ لأن الأول حكم تعبّدي ثبت في محلّه الخاص فلا يمكن التعدّي عنه إلى غيره، ويعزّزه أن الأربعة أشهر في الإيلاء إنّما تكون من حين المرافعة لا وقت الحلف، وهذا ما ذكره السيّد الخوئي[٢].

وبصيغة أخرى ذكرها بعض المعاصرين أنّ مسألة الإيلاء ترجع إلى أنه كان يمثل في العرف الجاهلي شكلاً من أشكال الطّلاق، فالشريعة أنظرت المؤلي إلى أربعة أشهر ورتّبت عليه أحكاماً، وأين هذا مما نحن فيه مما لا علاقة له بذلك

(١) وسائل الشّيعة ٢٢: ٣٤٢ كتاب الإيلاء والكفّارات ـ أبواب الإيلاء ـ باب ٢ ـ ح١.
(٢) مباني العروة ـ مصدر سابق: ١٤٢.

الموضوع الخاص في مورده[١].

ثانياً: إن مقتضى أدلّة الإيلاء على أقصى تقدير هو جريان أحكامه بعد الحلف على أقرب تقدير، وهو زمان قد يكون مفصولاً عن آخر وقاع شهراً أو أكثر بقليل أو كثير أو أقل كذلك، ومعه فتكون مدّة المجامعة المرخّص بها أزيد من خمسة أشهر، وهو مقطوع البطلان عندهم، فهذا الدليل لا يفيد في إثبات النظرية المعروفة.

غير أنّه بعيداً عن مسألة القفز عن فكرة الإيلاء إلى فكرة الحق الجنسي والتي يجاب عنها بما تقدم، إلّا أنّه قد يستوحى من مفهوم صحيحة عمر بن أذينة أنّ الرجل إذا لم يوقع إيلاء فللمرأة حقّ عليه في الأربعة أشهر، وهو ما قد يعزز فكرة التحديد الزماني من خلال إدخال عنصر الأشهر الأربعة.

إلّا أنّ هذا الاستيحاء من مفهوم الرواية غير واضح؛ لأن أقصاه ثبوت حقّ لها في الأربعة أشهر من دون تحديده أو فقل: هي ليست في مقام بيان هذا الحق، فقد يكون مرة واحدة وقد يكون أكثر ومعه فلا تتم فكرة التحديد الزماني، وأمّا أخذ عنصر الأربعة أشهر فإنّما هو لخصوصية الإيلاء الذي فيه مثل هذا العنصر ولا يفيد دخالة عنصر من هذا القبيل في الحق الجنسي.

الوجه الرّابع: وهو مجموعة روايات قد تطلّ على الموقف هنا بصورة مباشرة وهي:

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ الكليني عن الصّادقعليه السلام قال: «من جمع من النساء ما لا ينكح فزنا منهنّ شيء فالإثم عليه»[٢].

---

(١) فضل الله، كتاب النكاح ١: ١٦٦؛ وصرّح بكون الإيلاء طلاقاً في الجاهلية بعض الفقهاء مثل النجفي، جواهر الكلام ٣٣: ٢٩٧؛ والروحاني، فقه الصادق ٢٣ : ١٧٩.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ٢٠: ١٤١ كتاب النكاح ـ أبواب مقدّمات النكاح وآدابه ـ باب ٧١، ح٢.

وهذه الرواية قابلة للمناقشة:

أولاً: من ناحية الضعف السّندي بالإرسال؛ فإن محمد بن جعفر أو جعفر بن محمد رواها عن بعض رجاله عن الصادق عليه السلام فلا يبنى عليها حكم شرعي.

ثانياً: إنها تثبت الإثم على الزوج في المورد الذي يفضي فيه عدم المقاربة إلى وقوع الزوجة في الحرام، وهو أخصّ من المدعى؛ لأن من الممكن أن لا تقع الزوجة في الزنا لتديّنها أو غيره، ومن ثم ففي هذه الحالة لا يطالب الزوج بمقاربتها أصلاً سواء بلغت الأشهر الأربعة أم أكثر.

ثالثاً: ما أفاده السيد الخوئي من ظهورها في التزوّج من المرأة بحيث لا يقربها أبداً، لا أنه يقربها لمدّة محدودة، وبالتالي فتكون الرواية أجنبية عن موردنا[(١)].

الرواية الثانية: صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا غاضب الرجل امرأته فلم يقربها من غير يمين أربعة أشهر استعدت عليه، فإمّا أن يفيء وإمّا أن يطلّق فإن تركها من غير مغاضبة أو يمين فليس بمؤول»[(٢)].

فهذه الرواية أعطت حكماً بالأربعة أشهر حتى لو لم يحلف الزوج، بحيث إنه ليس لها أمر قبل تمام الأربعة أشهر.

ويناقش أولاً: إن الرواية على أقصى تقدير خاصّة بموارد المغاضبة فليس فيها تقنين عام لكافّة الحالات، وخصوصيّة المغاضبة متعقّلة.

ثانياً: إن الرواية تهدف إلى الإشارة إلى أن قطع العلاقات الجنسية من قبل الزوج عن مغاضبة تترتّب عليه أحكام تشمل إلزامه بالطّلاق على تقدير عدم الفيء، وهذا أجنبي عن المورد هنا؛ وذلك لأنه من الممكن ثبوت الحق الجنسي لها ولزوم المقاربة

(١) مباني العروة ـ مصدر سابق: ١٤٣.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ٢٢: ٣٤١، ب ١، كتاب الإيلاء، ح٢.

عليه عند مطالبتها لكن لا بحيث أنه لو لم يفعل أجبر على أحد الأمرين؛ فتكون الرواية بصدد الحديث عن حالات المغاضبة المترافقة مع عدم أدائه حقها، لا عن مبدأ الحق الجنسي لها وعدم أداء الزوج الحق لمطلق سبب وفي كافة الظروف.

ثالثاً: إن المفهوم من الرواية ـ بلحاظ ذيلها ـ هو أن المغاضبة ولو بدون وقوع اليمين تعدّ محكومة بحكم الإيلاء؛ لأنه قال: «فإن تركها من غير مغاضبة أو يمين فليس بمؤول»، ولا معنى لهذا النفي إلاّ أن تكون المغاضبة ـ وبقرينة جريان نفس أحكام الإيلاء عليها بنصّ الرواية ـ من الإيلاء ولو حكماً على أقل تقدير، ومن هنا يمكن تسجيل بعض الملاحظات السابقة على مسألة الاستدلال بالإيلاء هنا.

الرواية الثالثة: وهي عمدة الاستدلال هنا، وهي صحيحة صفوان بن يحيى عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنّه سأله عن الرجل يكون عنده المرأة الشابة فيمسك عنها الأشهر والسنة لا يقربها ليس يريد الإضرار بها يكون لهم مصيبة يكون في ذلك آثماً؟ قال: «إذا تركها أربعة أشهر كان آثماً بعد ذلك»[1].

وهذه الرواية تدل على ترتّب الإثم بعد تحقق ترك الزوجة أربعة أشهر فلو لم يتركها أربعة بل تركها ثلاثة فلا إثم عليه بمقتضى مفهوم الرواية المستفاد من كون الإمام عليه السلام في مقام ذكر تحديد للمسألة.

لكن الرواية في إطار الاستدلال بها هنا واجهت أو تواجه بعض المناقشات وهي:

المناقشة الأولى: الضعف السّندي فلا يعتمد عليها[2].

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة ٢٢: ٣٤١، ب١، كتاب الإيلاء، ح١. وقد اعتمده في المفاتيح والمستند والمستمسك ونهاية المرام فراجع المصادر السابقة.

(٢) مسالك الأفهام ٧: ٦٦.

ولكن هذه المناقشة التي ذكرها الشهيد الثاني غير واضحة؛ فإن الرواية قد رواها الشيخ الطوسي بطريقين: أحدهما إسناده إلى صفوان نفسه، وهو مذكور في الفهرست وإن لم يتعرض له في مشيخة التهذيب والاستبصار[1]، وثانيهما إسناده إلى أحمد بن محمد بن عيسى عن علي بن أحمد بن أشيم عنه، كما رواها الصّدوق في الفقيه بإسناده إلى صفوان بن يحيى[2]. والسّند الثالث على أقل تقدير تام ـ أي سند الصّدوق بصرف النظر عن إبراهيم بن هاشم[3] ـ ويمكن تتميم الإسنادين الآخرين أيضاً وفق بعض النظريات الرجالية الأخرى.

والذي يبدو أن صاحب المسالك كان يقرأ الرواية في التهذيب؛ لأنه ذكر ذيل «إلا أن يكون بإذنها»، وهذا الذيل غير موجود إلا في الرواية التي سندها هو السند الثاني هنا، وهذا السند ضعيف وفق النظريات الرجالية المعمول بها آنذاك؛ لأن علي بن أحمد بن أشيم وصفه الشيخ الطوسي في رجاله بأنه مجهول[4]، ولا طريق لتوثيقه إلا بناء على وروده في أسانيد كامل الزيارات وفق الرأي المعروف فيها، وهو رأي حديث الظهور نسبياً، ويبدو أنه لم يكن له أثر زمن الشهيد الثاني، بل كان على ما يظهر واحداً من نتاجات الفكر الإخباريّ الحديث، ومعه يمكن تبرير حكم الشهيد الثاني بالضعف السندي للرواية من دون الأخذ بهذا القول فالرواية صحيحة سنداً، بصرف النظر عن موضوع إبراهيم بن هاشم.

(١) راجع المشيخة في الوسائل ٣٠: ١٢٩ـ١٤٤ وأيضاً معجم رجال الحديث للسيد الخوئي ٩: ١٢٥، رقم: ٥٩٢٢.

(٢) والأسانيد الثلاثة مذكورة في الوسائل ـ مصدر سابق.

(٣) والسند هو عن أبيه عن عليّ بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن صفوان كما ورد في الوسائل ـ الخاتمة ٣٠: ٦١ رقم ١٥٦ مشيخة الصدوق.

(٤) معجم رجال الحديث ١١: ٢٤٨ رقم ٧٨٨.

المناقشة الثانية: إنها خاصّة بحالات وجود همّ ومصيبة عند الرجل «يكون لهمّ مصيبة»، ومعنى ذلك أنّ الرجل لا يريد الإضرار بزوجته ولا التخلّف عن مقتضيات حقّها، وإنما قد طرأ عليه طارىء ألحق به الهمّ والحزن كوفاة والده وأشباه ذلك مما قد يكون تكليف الرجل أثناءه بممارسة الجنس مع زوجته غير منسجم مع ظروفه النفسية، وهذا الزوج قد رخّص له الشرع في عدم مقاربة الزوجة فترة أربعة أشهر بوصفها مدّة كافية لذلك دون ما هو أزيد، شرط أن لا يكون لديه نية الأذيّة للزوجة، وعلى الزوجة الصبر تقديراً لظروفه، وأمّا ما عدا هذه الحالة فلا بد من تلمّس دليل لها غير هذه الرواية.

ويمكن تقريب خصوصيّة الحالة المفروضة في الرواية من خلال ضمّ عبارة «ليس يريد الإضرار بها» إلى عبارة «فيمسك عنها الأشهر والسّنة لا يقربها»؛ وذلك أنه لا يحتمل أن شخصاً لا يريد الإضرار بزوجته ولم يطرأ عليه طارىء من سفر أو مرض أو همّ أو ما شابه ذلك، ومع ذلك لا يقرب زوجته الشابة؛ إذ إنّ هذه فرضيّة نادرة جداً حيث لم يفرض سبب يبرّرها في الرواية من سفر أو مرض أو نحو ذلك... وهذا يصلح شاهداً على خصوصيّة المسألة ويشكل مانعاً عن انعقاد دلالة شموليّة في النّص.

ووفق ما تقدّم ـ وحتى الآن ـ فقد تبين أنّه لا يوجد دليل واضح يمكن اعتماده بوصفه مرجعاً للحكم بالنظرية التي ذهبت لفكرة التحديد الزمني، وأنّ غاية ما تؤكّده الأدلّة المتقدّمة هو ضرورة عدم وقوع الزوجة في الحرج أو الحرام من عدم مواقعتها، كما أنه على تقدير تماميّة هذه الأدلة بما يؤكّد فكرة التحديد الزماني لا بد من مقارنتها بالأدلة التي تقام على الفكرة المقابلة ـ وستأتي إن شاء الله تعالى ـ لنجد كيف ستكون المحصّلة النهائية من مقاربة هاتين المجموعتين من الأدلة؟

٢. نظرية المماثلة والمشابهة في الحق

أي بين الرجل والمرأة كزوجين، إذ كما هو معروف فقهياً فإن للرّجل الحق في إشباع رغباته الغريزيّة من زوجته بصورة لا حدود لها إلا الحيض أو النّفاس أو المرض أو بعض العناوين الطارئة، وأنّ على الزوجة تلبية كافّة رغباته منها دون تلكّؤ، وبمجرّد أن تمتنع ولو لمرّة واحدة تكون عاصية، وعلى رأي البعض ـ وربما الكثير من الفقهاء ـ ناشزة أيضاً تترتّب عليها أحكامها المعروفة مما يرتبط بالنفقة وغيرها.

وهذه الرؤية المخالفة هنا تؤكد الحق للزّوجة على زوجها، تماماً كذاك الحق الذي له عليها مما يعني التشابه والتماثل في الحق الجنسي بينهما.

وأمام القائلين بهذه الصورة لحقّ المرأة هنا تقديم أدلتهم، وإلا فإن أصالة البراءة عن إلزام الزوج بموافقة زوجته كأصل حكمي أو عدم حق لها بذلك يمثّلان مرجعاً يعتمد عليه، ولا يعدل عنه إلا إلى النتيجة التي توصّلنا إليها في البحث المتقدم حول مقولة التحديد الزمني بناءً على صحّة ما تقدم.

كما تجدر الإشارة إلى أننا هنا سوف نفترض أن حق الزوج الجنسي هو ما ذكرناه آنفاً، ولن نبحث في هذا الحق ومدى صحته من ناحية التوسعة والتضييق، وبالتالي سوف نحاكم مقولة التماثل على أنها تطابق هذا النوع وهذه الدرجة من الحق، وإلا لو عدّلنا من تصورنا عن حق الرجل هنا أو تبيّن أن المؤيّدين لنظرية التماثل لا يقولون بثبوت حق للرجل بهذا المستوى فلربما تختلف نتائج أو آلية البحث، وقد تسقط بعض المناقشات الآتية عن مستوى الصحة.

وعلى أيّة حال فحاصل ما يذكر هنا لتأكيد هذا الرأي وجوه هي:

الوجه الأول: إن العلقة الزوجية إنما شرّعت بهدف تحصين الرجل والمرأة من

الانحراف الأخلاقي، وهذا بنفسه يستدعي ثبوت الحق لها تماماً كما هو ثابت له؛ تحصيلاً لغرض الزواج ـ أو بعض الغرض منه ـ إذ كيف يتصور التحصين للمرأة مع عدم إثبات حقّ لها في العلاقة الجنسية أو إثبات حق لها كأنه بحكم العدم؟! فإن مقولة التحديد الزمني كما يطرحها الفقهاء لا تلزم الرجل إلا بإدخال مقدار الحشفة من العضو الذكري في فرج المرأة آناً ما لا غير، بل اكتفى بعضهم بذلك في الدبر من دون أن يلزم الرجل بمنحها إحساساً باللّذة، بل يكفي الإدخال ولو بمقدار الثانية الواحدة أنزل هو أم لم ينزل، شعرت هي باللّذة أم لم تشعر أصلاً، فضلاً عن الوصول إلى مرحلة الكمال...»[1].

وهذا الاستدلال جيّد من الناحية المبدئيّة ومستفاد من الروح العامّة للتشريع في مسألة العلاقة الزوجية ويحتوي على نزعة مقاصديّة متقنة إلى حدّ بعيد، غير أنه لا يثبت النتيجة المطلوبة والمفترضة؛ وذلك أن التّحصين قد يحصل ولو بمرتبة أقل من مطلق الاستجابة للزوجة عند مطالبتها بالمقاربة، فإن امتناع الرجل أو المرأة أحياناً عن الاستجابة لرغبة الآخر منهما ـ لا بصورة دائمة أو غالبة أو كثيرة ـ لا يوجب رفع الحكمة من الزواج عند الشارع إلا في حالات نادرة جداً؛ لعدم إفضاء هذه الحالة إلى وقوع الإنحراف الأخلاقي بالزنا أو غيره... فهذا الدليل أقصى ما يثبته لزوم كون كل طرف بحق الآخر إيجابياً في الإطار العام، لا أن كل فرد فرد من المطالبة يجب الاستجابة له كما هو الحال في حق الرجل فقهياً وفق ما هو معروف.

الوجه الثاني: النصوص العديدة التي تؤكّد مقولة أن الغريزة الجنسيّة للمرأة تفوق غريزة الرجل وأنّها إن لم تزوّج تقع في المفاسد، وهذه النصوص هي:

---

(١) كتاب النّكاح للشّاخوري ـ مصدر سابق.

الرواية الأولى: ما رواه الكليني، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث..قال ـ أي رسول الله صلى الله عليه وآله ـ: «أيّها الناس، إن جبرئيل أتاني عن اللطيف الخبير فقال: إن الأبكار بمنزلة الثمر على الشجر إذا أدرك ثمارها فلم تجتن أفسدته الشمس ونثرته الرياح، وكذلك الأبكار إذا أدركن ما يدرك النساء فليس لهنّ دواء إلا البعولة، وإلا لم يؤمن عليهنّ الفساد؛ لأنّهن بشر...»[١].

الرواية الثانية: خبر عبد الرحمن بن سيّابة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن الله خلق حوّاء من آدم فهمّة النساء الرجال...»[٢] ونحوها خبر آخر رواه الواسطي[٣]، وثالث رواه ابن جمهور عن أبيه رفعه[٤]، ورابع رواه وهب[٥]، وخامس رواه غياث بن إبراهيم[٦].

الرّواية الثالثة: ما رواه الأصبغ بن نباتة قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «خلق الله عزّ وجل الشهوة عشرة أجزاء، فجعل تسعة أجزاء في النساء وجزءاً واحداً في الرجال، ولولا ما جعل الله عزّ وجلّ فيهنّ من الحياء على قدر أجزاء الشهوة لكان لكل رجل تسعة نسوة متعلّقات به»[٧]، ونحوها ـ مع اختلافات ـ خبر ضريس وإسحاق بن عمّار وأبي بصير ومسعدة بن صدقة[٨].

---

(١) الوسائل ٢٠: ٦١، كتاب النكاح ـ أبواب مقدّمات النكاح وآدابه ـ باب ٢٣ ح٢.
(٢) الوسائل، مصدر سابق، ح٤.
(٣) الوسائل، مصدر سابق، ح٥.
(٤) الوسائل، مصدر سابق، ح٦.
(٥) الوسائل، مصدر سابق، باب ٢٤، ح١.
(٦) الوسائل، مصدر سابق، باب ٢٤، ح٥.
(٧) الوسائل، مصدر سابق، ب٢٣، ح٧.
(٨) الوسائل، مصدر سابق، باب ٢٣، ح١١.

وهذه الروايات تشهد على الموضوع الذي نعالجه لتؤكّد ـ ولو بطريقة غير تقنينيّة ـ ضرورة إشباع غريزة الزوجة داخل مؤسّسة الزواج.

غير أنه قد يناقش في هذه الروايات بمناقشتين هما:

المناقشة الأولى: وهي مناقشة سنديّة حاصلها: إنّ هذه النصوص ضعيفة السّند فلا يعتمد عليها، وهذه المناقشة قد تستوحى من صاحب هذا الوجه نفسه[1].

غير أن هذه المناقشة غير وجيهة؛ لأن بعض هذه النصوص وإن كان ضعيف السند كما ذكر، كالخبر الأول بأحد طرقه، وخبر ابن جمهور، وخبر إسحاق بن عمّار، وخبر أبي بصير؛ فإن هذه الأخبار جميعها مرسلة، كما أن خبر الواسطي ضعيف به، وكذا خبر وهب، غير أن خبر غياث بن إبراهيم تامّ سنداً؛ لأنه مرويّ في العلل عن أبيه عن سعد عن محمد بن الحسين عن محمد بن يحيى عن غياث، بعد تجاوز مشكلة أنه ابن أبي إبراهيم أو ابن إبراهيم كما هو الأرجح، وكذا الحال في خبر الأصبغ بن نباتة.

فإذن، هناك بعض من هذه الأخبار صحيح سنداً.

المناقشة الثانية: وهي مناقشة دلاليّة يفهم أيضاً من صاحب هذا الوجه ميله إليها، ولهذا جعل هذا الوجه في قوّة المؤيد من دون أن يمنحه رتبة الدليل، وحاصلها أنّه لا توجد دلالة واضحة في هذه النصوص؛ لأن مركز كلامها مختلف عن مركز مسألتنا وإن كان مضمونها قابلاً لأن يسلّط الضوء على ما نحن فيه[2].

وقد يقال: إن هذه المناقشة تامّة من حيث المبدأ بمعنى أنها ـ أي الروايات ـ لا تستطيع أن تؤكّد صحّة هذه الرؤية الفقهيّة، لكنها قادرة على أن تقدّمنا خطوة نحو

---

(١) فضل الله، كتاب النكاح: ٣٤.

(٢) المصدر نفسه.

الأمام بالنسبة للنظرية الأولى المتقدّمة؛ لأن الخبر الذي اشتمل على مسألة أن همّة المرأة في الرجل قد اشتمل عقيب هذه الفقرة على جملة الأمر بالحبس في البيت، وهذا المقطع وارد في خبر تامّ صحيح السند أيضاً وهو خبر غياث، ومعنى ذلك أنّ من الضّروري سدّ حاجات المرأة تخوفاً من فسادها؛ نظراً إلى أن الأمر بالحبس يمثل أنموذجاً تشريعياً للحيلولة بين المرأة والمعصية.

غير أن هذه المحاولة غير واضحة؛ لأنها تعتمد على مقدّمة خارجية لم يكتنفها النّص، بل إن نفس الأمر بالحبس دون تعرّض لسدّ حاجات المرأة الغريزية من شأنه أن يضعّف من أيّة محاولة للاستفادة من هذه النصوص؛ لأن أمر الزوج بقضاء حاجات زوجته الغريزية أو على الأقل بأخذها بعين الاعتبار والاهتمام من الصعب تجاوزه في مثل المقام والتعويض بدلاً عنه بالأمر بالحبس، هذا كلّه باستثناء الرواية الأولى التي تجعل الزواج حصاناً للمرأة، بضميمة ما تقدم ذكره في الوجه الأول هنا.

المناقشة الثالثة: وهي مناقشة ربما تؤثّر على قوّة الوجه الأول نفسه هنا، وحاصلها أن ههنا حلقة مفرغة لم يجر ملؤها؛ وهي أن المشرّع في هذه النصوص حيث اعترف بقوّة الحاجة الجنسية للمرأة فلا بد له أن يفرض بصورة إلزامية على الرجل مقاربة زوجته عند مطالبتها ونحو ذلك، حتى لا تأخذ هذه الحاجة طريقاً ومنفذاً آخر مفضياً إلى الفساد، في حين أن هذه النصوص تنسجم مع رفع الإلزام عن الرجل إلا إذا خاف وقوعها في الحرام؛ لأن المستدل كأنه يتصور أن رفع الإلزام التشريعي بالمواقعة يساوق رفع المواقعة بوجودها الخارجي مطلقاً، وكأنّ العلاقات الجنسية الزوجية لها دافع واحد وهو الشريعة نفسها، وهذا خطأ؛ فمن الممكن أن تكون الشريعة في الإطار النوعي قد اكتفت بالدوافع الطبيعيّة الغالبة عند الرجل

من حيث المبدأ، وبالتالي لا تكون هذه النصوص مؤشرة وبشكل تامّ على الإلزام الشامل للرجل بحيث تكون المسألة شرعياً بحجم هذا القول، وهذه الفكرة مبنية على نظرية كلامية أصولية في تدخّل الشريعة في كافّة مرافق الحياة، حيث تفترض أن ما له دوافع طبيعيّة لا حاجة لتدخّل الشريعة في أمره، وإن كانت الشريعة ذات موقف في الأمر من حيث ملاك الحكم وإرادته، وهذا بحث ليس هنا مجال تحقيقه.

الوجه الثالث: التمسّك بقوله تعالى: ﴿**فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ**﴾[1]؛ ذلك أن هذه الآية الكريمة تفيد النهي عن صيرورة المرأة كالمعلّقة مما يفيد حرمة سلب المرأة حقوقها من النفقة وغيرها، وترك الرجل مقاربة زوجته عند طلبها وحاجتها محقّق لهذا العنوان[2].

والجواب أولاً: إن ظاهر هذا العنوان وإن كان شاملاً لغير مورد النفقة وسلمنا بحكومة الآية على كافّة الأدلة الأخرى، إلا أن عنوان المعلّقة لا يعني مطلق حالات حرمان الزوجة حقّها، بل يختصّ بصورة الحرمان الذي يأخذ شكلاً خاصاً يقرب من الهجران الكامل أو هو نفسه، وأما تخلّف الزوج أحياناً أو كثيراً عن بعض الحقوق بطريقة أو بأخرى فلا يوجب صدق هذا العنوان هنا، والذي يشهد لما تقدّم السياق الوارد في الآية؛ فإن الميل كلّ الميل قد وقع في سياق الحديث عن مسألة العدل بين النساء والذي قد يغلب فيه بين الناس الإعراض الكامل أو شبه الكامل عن إحدى الزوجتين أو الزوجات.

---

(١) النّساء: ١٢٩.

(٢) فضل الله، كتاب النّكاح: ١٦٨ هذا وذكر في بعض التفاسير أن المراد بالميل كلّ الميل هو إظهار تفاوت الميل القلبي في الفعل والقول كما ذكره الرّازي في تفسيره ١١: ٦٨؛ والنووي في تفسيره أيضاً ١: ١٧٧.

إن مقتضى ظهور الآية الكريمة هو حرمة جعل المرأة في حالة وسطى بسبب تقصير الزوج في حقوقها بحيث بلغت حالة أنها لا تدري أهي في زوجيّة أو أنها مطلّقة؟ وهذا المقدار لا يفيد لإثبات هذا الرأي هنا.

والذي يحتمل هو أن صاحب هذا الوجه قد ذكر جملة وجوه هدف من خلالها للخروج من دائرة النظرية المعروفة، ولعل ما ذكره يحقّق له ذلك، لكنّه لا يثبت البديل الذي طرحه عن تلك الرؤية الفقهية، فهذا الوجه المستفاد من هذه الآية إذا قارنّاه بالصّورة الفقهية ـ بقطع النظر عن سياق تعدّد الزوجات ـ يمكن أن يصدق معه أن الرجل جنسياً يميل كلّ الميل وأن زوجته بحكم المعلّقة من هذه الناحية، فإذا قبلنا أن الآية انحلالية الدلالة إلى كلّ حقّ حقّ تمّ المطلوب هنا بهذا المقدار، وإلا كما هو الظاهر؛ لأنها بصدد الحديث عن الإطار العام الحاكم على الحياة الزوجية عموماً، فلا تكون الآية حينئذ مشتملة على كثير دلالة هامة على ما نحن فيه.

الوجه الرابع: التمسّك بقوله تعالى: ﴿**وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾[1]، حيث إن العشرة بالمعروف لا تكاد تصدق إلا مع ثبوت الحق لها جنسياً تماماً كما هو له.

والجواب: إن العشرة بالمعروف ليست أحاديّة الشكل والرتبة، ومن الطبيعي أنه لا يراد من الأمر بالعشرة بالمعروف في الآية ضرورة التقيّد بتمام مراتبها، حيث يعلم استحباب كثير منها وعدم وجوبه، وهذا يعني أن الأمر هنا متوجّه على ما يعدّ في

(١) النّساء: ١٩، واستدل بها السيد فضل الله في كتاب النكاح، مصدر سابق؛ هذا وفي تفسير الكشّاف ٢: ٤٥؛ والنووي ١: ١٤٤ أن معنى الآية الشّريفة هو النّصفة في المبيت والنفقة والإجمال في القول، وفي تفسير البغوي ١: ٤٩ أنّه «الإجمال في القول والمبيت والنّفقة، وقيل: أن يصنع لها ما تصنع له».

العرف العقلائي معروفاً بحيث يكون عدمه موجباً لصدق عنوان العشرة بلا معروف أو العشرة بالسوء، وهذا المعنى المستفاد من الآية الكريمة لا يفيد مماثلة الحق الجنسي بين الرجل والمرأة؛ لأن عدم استجابة الرجل أحياناً وربما كثيراً في بعض الصّور لا يوجب صدق عنوان عشرة السوء، بخلاف صورة التمرد الكامل أو الكثير اللافت وأحياناً القليل، ومن هنا فهذه الآية تدفعنا خطوةً كبيرة نحو الأمام بالقياس إلى نظرية التحديد الزماني المتقدّم، وقد تقترب من الرأي الآخر القائل بالمشابهة، لكنها لا تثبته بالدقة وبتمام امتداداته.

الوجه الخامس: التمسّك بمفهوم كلّ من صحيحة عمرو بن أذينة وصفوان بن يحيى المتقدّمتين؛ لأن الأولى يفيد مفهومها أنه لو لم يحصل إيلاء من قبل الرجل فإن للزّوجة حق وقول في الأربعة أشهر، وبالتالي عليه إثم من كفّه عنها هذه المدة، وأما الثانية فإن مفهومها يعطي أنه لو تركها أقل من أربعة أشهر كان آثماً في صورة عدم وجود المصيبة والهمّ وفق الشرح المذكور لهذه الرواية سابقاً.

والرواية الأولى مفهومها بهذا الشكل تامّ ظاهراً؛ لأنها بصدد ذكر حكم محدّد، غير أنّ الرواية الثانية قد يضعّف من قوّة هذا المفهوم فيها، فإن شرط المنطوق ـ وهو وجود الهمّ والمصيبة ـ قد ورد في كلام السائل لا في جواب الإمامعليه السلام، وهذا يعني أن جواب الإمامعليه السلام قد توجّه على الفرضيّة التي اشتملها السؤال، وهذا المقدار لا يعطي ظهوراً في أن الإمامعليه السلام قد لحظ في جوابه الصورة العكسيّة لمفروض السائل، فإن هذا الاحتمال بعيد عرفاً؛ لأن المجيب يأخذ عادة مفروض السؤال بعين الاعتبار ولا يظهر من مفروض السؤال هنا صورة عدم الهمّ والمصيبة فلا معنى أو لا ضرورة ملزمة لتوجّه الجواب على ما لا دلالة في السؤال عليه.

إلا أنّ هنا تعليقاً، وهو أن هذين المفهومين يفيدان ـ على أقصى تقدير ـ أن للمرأة

الحق في الأربعة أشهر، لكنّهما لا يدلاّن على أن هذا الحق هو بحيث يجب على الزوج الاستجابة لزوجته دائماً، وبالتالي فهما ينسجمان مع ما تقدم من مدلول آية العشرة بالمعروف ونحوها مما تقدّم، بل قد يحتملان نظرية التحديد الزماني نفسه من دون مرجّح لأحد التصوّرين على الأقلّ.

الوجه السادس: التمسّك بقوله تعالى: ﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾[1]، وذلك بتقريب أن الآية الكريمة تفيد تشابه الحق الذي يثبت لهنّ مع الأمر المفروض عليهنّ، وحيث إن المرأة ملزمة بتمكين نفسها للزوج عند رغبته في ذلك، فإنه ـ وبمقتضى الآية ـ يكون لها الحق في استجابة الزوج لها عند رغبتها أيضاً، وإلا فإن مدلول الآية لا يكون محققاً.

غير أن هذا الوجه يستدعي تساؤلين هما:

الأوّل: إنه ما هي الدّرجة الواحدة التي يفارق فيها الرجل المرأة كما ورد في الآية الكريمة عقيب هذا المقطع الذي نقلناه آنفاً مباشرةً ﴿**وللرّجال عليهنّ درجة**﴾؟ فإنه إذا كان المراد من التماثل فيما لهنّ وفيما عليهنّ هو التّماثل في الجنس وفهمنا من الدرجة الواحدة الوحدة التامّة أي خصوصيّة واحدة تميّز وتقدّم الرجل على المرأة، فإن هذا سوف يفضي بنا إلى ضرورة إبراز محاولات لتفسير الكثير من فوارق الحق بين الرجل والمرأة كموضوع الطلاق والحضانة والتعدّد الزوجي وغير ذلك، بعد افتراض أنّ هذه الدرجة هي القيمومة لتصريح النصّ القرآني بها في موضع آخر: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء**﴾[2] وهذا تساؤل نقضي على الطرف الآخر تفسيره وحلّه.

---

(١) البقرة: ٢٢٨، واستدل بها السيد فضل الله في كتاب النكاح، مصدر سابق.

(٢) النّساء: ٣٤.

لكنّ هذا الإشكال النقضي المثار قابل للحل؛ وذلك بإرجاع أكثر أو كل العناوين إلى عنوان القيمومة، فالطّلاق ونحوه يفسّر على هذا الأساس، وإن كانت بعض العناوين غير واضحة في انطباق هذا التفسير عليها، وعلى أية حال، فهذا بحث آخر متعلّق بذيل الآية ليس هنا محلّه.

الثاني: إن الضّمير ﴿**لهنّ**﴾ في الآية يفترض رجوعه ـ كما يفهم من سياق الآية ـ إلى المطلّقات الرجعيّات، فالآية وردت على الشّكل التالي: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ وَلاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُواْ إِصْلاَحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ..**﴾ ومن الواضح أن الضّمائر ترجع إلى ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ**﴾ الواردة في صدر الآية.

ووفقاً لذلك، فلماذا افترض في الآية الكريمة أن هذا المقطع يمثّل قاعدة عامّة في العلاقة الزوجية مع أنه حكم مرتبط بالعلاقة مع المطلّقة الرجعيّة؟وبالتالي يكون معناه أن ما يفرض على المطلّقة الرجعيّة من واجبات يكون بالمقابل لها حقّ بإزائها كالمبيت في منزل زوجها، والذي صرّح القرآن الكريم بوجوبه عليها ووجوب أن لا يخرجها الرجل من بيتها فترة العدّة إلا في حالة ارتكابها الفاحشة المبينة[١].

والذي يظهر بمراجعة التّفاسير[٢] في الآية الكريمة أنها اعتبرت هذا المقطع

---

(١) الطلاق: ١.

(٢) يراجع «زبدة البيان في براهين أحكام القرآن» للأردبيلي: ٧٤٧؛ ومجمع البيان للطّبرسي ١: ٥٧٥؛ وكنز العرفان للمقداد السيوري ٢: ٢٥٨؛ والتفسير الكبير للفخر الرازي ٦: ٩٤؛ وتفسير القرطبي ٣: ٨٢؛ وتفسير البغوي ١: ٢٥؛ وتفسير الماوردي «النكت والعيون» ١: ٢٩٢، ط دار الكتب العلميّة؛ وتفسير إبن الجوزي ١: ٢٦١؛ والتفسير المنير للدكتور وهبة

متعلقاً بالعلاقة بين الزّوجين، لا أنه خاصّ بالمطلّقة الرجعيّة كما هو واضح من كلمات الكثير من المفسرين، والذي يفهم من بعض كلماتهم في ذلك ـ وإن لم يطرحوا القضيّة كاحتمالين بل أرسلوا ما ذكروه إرسال المسلّمات ـ أن المقطع الذي يسبق موضع الشّاهد قد ذكر حق الرجل بإرجاع زوجته المطلّقة رجعياً في العدّة، ومعنى ذلك أنّ لكم إرجاعهنّ إذا أردتم الإصلاح في ذلك لا الإضرار بهنّ، وعلى تقديره ـ أي الإرجاع ـ فيكون لهنّ مثل ما عليهنّ نعم لكم عليهنّ درجة... وبهذا يعمّم مدلول المقطع محلّ الشاهد.

ولم أعثر من بين كلمات المفسّرين على من احتمل رجوع الضّمير إلى المطلّقات سوى إشارة عابرة من العلامة الطباطبائي حيث قال: «فالمراد بالجميع معنى واحد وهو : أن النساء أو المطلّقات قد سوى الله بينهنّ وبين الرجال مع حفظ ما للرجال من الدرجة عليهنّ، فجعل لهنّ مثل ما عليهنّ»[(١)].

والصيغة التي وردت في التفاسير لتبرير تعميم المقطع لا يوثق بها على مستوى الظهور العرفي؛ لأنها مجرّد محاولة، وإلا فالمفترض رجوع الضمير إلى المطلّقات ويكون معنى الدرجة هو أنّ قرار هذه المرأة في الإمساك أو الإرسال هو بيد الرجل.

ونحن وإن كنّا لا نجزم برجوعه إلى المطلّقات بحيث لا ينفع في الاستدلال هنا، لكن على الأقل لا يظهر بصورة يمكن الإتكاء عليها رجوعه إلى الزوجات ليمثّل

الزّحيلي ٢: ٣٢١؛ وتفسير ابن كثير ١: ٢٧١؛ والدر المنثور للسيوطي ١: ٦٦١؛ وتفسير النّسفي ١: ١١٤ـ١١٥؛ والكشّاف للزّمخشري ١: ٤٤٢، ط العبيكان، الرّياض ١٩٩٨م؛ والتبيان للطّوسي ٢: ٢٤١؛ ومواهب الرحمان للسّبزواري ٤: ١٨ـ ١٩؛ والكاشف للشيخ محمد جواد مغنيّة ١: ٣٤٣؛ والوجيز لابن أبي جامع العاملي ١: ١٨٧؛ والأمثل ٢: ٩٨؛ وتفسير المنار ٢: ٣٧٥؛ وكنز الدقائق للمشهدي ٢: ٣٤٤.

(١) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ٢٣٢.

قاعدةً زوجيةً عامّة.

وعليه، فالمستنتج من مجموع أدلّة الرأي الثاني أن للمرأة الحق في الأقل من الأشهر الأربعة بما يحول دون انحرافها الأخلاقي ويعدّ في العرف العقلائي معروفاً، أما الاستجابة التفصيليّة بما لا يفسح المجال ولو بمخالفة واحدة فهذا غير واضح، ولعل صاحب الرأي الثاني يذهب إلى ما توصّلنا إليه.

ولكن يبقى هنا أنه على تقدير تماميّة كافّة أدلة القول الأول والثاني فما هو طريق الجمع بينهما؟

إنه ودون الدخول في مقارنة كلّ دليل وما يقابله، فإن المرجّح هو أدلة القول الثاني لأنها أدلّة قرآنية عامّة ومتعدّدة، وفيها ما يبعد عنه إمكان التخصيص، وهي أقوى من أدلة القول الأول حسب الظاهر.

نتيجة البحث

والنتيجة المتحصلة من مجموع ما تمت الموافقة عليه ـ كلاً أو مضموناً ـ مما تقدم هو أنّ للمرأة حق المقاربة بما يزيل مبررات الانحراف الأخلاقي عندها أوّلاً، وبما يعد في العرف العقلائي معروفاً بحيث يكون تركه مصداقاً للعشرة السيئة ثانياً، وهذه النتيجة تترتب عليها مجموعة نتائج أبرزها:

أوّلاً ـ إنّ القضية متحركة ولا يوجد أي تحديد زماني فيها، بل تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والظروف وطبائع النساء و...

ثانياً ـ لا يعني الحق الجنسي للزوجة أي صيغة إطلاقية شاملة بحيث كلما أرادت وجب على الزوج الاستجابة بل تتحرك القضية، فقد يكون امتناع ما محرماً وقد يكون أكثر من امتناع غير محرم تبعاً لمدى صدق العشرة السيئة والظلم العقلائي

ضمن إطار مؤسسة الزواج.

ثالثاً ـ لا تختلف القضية سواء كانت الزوجة شابة أم غير شابة، كان الزوج مسافراً أم حاضراً وما شابه هذه العناوين، بل القضية تتبع ما تقدم من عناوين، نعم بالنسبة للمنقطعة هناك مجال للتأمل ليس هنا بحثه.

رابعاً ـ المقاربة والاتصال الجنسي هنا لا يعني محض الإدخال للحشفة، بل يمتد لكل ما تقتضيه حيثيات العشرة الحسنة ورفع الانحراف الذي منه ما هو محرم غير الزنا أيضاً، فقد يعبّر عن اتصال جنسي مكتمل، ومن هنا تتحدّد أيضاً مسألة أنّ المقاربة لابدّ أن تكون من قُبُل أو أنّه يكفي الدبر، فالقضية متحركة وتختلف باختلاف الطبائع والحالات النفسية، ولا يمكن وضع صيغة محددة ملزمة على نحو إطلاقي، بل قد تكون الأُمور مُجْزئة حتى ولو بدون المقاربة ـ أي ما يستبطن الإدخال ـ أحياناً.

خامساً ـ إنّ الحكم هنا تجري عليه كافّة العناوين الحاكمة كعناوين الحرج والضرر والاضطرار و... وليس في المسألة قضاء أو أداء أيضاً؛ لعدم وجود إطار زماني كما تقدم.

سادساً ـ إنّ نسق الأدلة المتقدمة هو كون المسألة مندرجة أوّلاً في الحقوق، ومن ثمّ فليس الأمر حكماً تكليفياً إلّا بتبع مطالبة ذي الحق بحقه، فمع التنازل لكفايته وعدم الحاجة يسقط، هذا والله العالم بأحكامه.

السنّة النبويّة

دورها ومكانتها في الاجتهاد الإسلامي

مدخل

يبدو موضوع تدوين السنّة اليوم بالغ الأهميّة في ضوء مناهج النقد التاريخي المعاصرة، كما ويبدو تخطّي القرن الأول للهجرة بواسطة إجابات نمطيّة ناجزة توحي بردم الهوة التي خلقتها السنّة الشفويّة لقرن كامل، يبدو هو الآخر ضرباً من التعامي أو التعمية لحقائق باتت اليوم أساساً هاماً للدعوة لإعادة قراءة السنّة النبوية عموماً.

وفي هذا السياق، يتمّ كسر الطوق المضروب على السنّة المنقولة، وتحطيم الحواجز النفسية المصطنعة حولها، ويؤسّس لنقد مضموني للحديث تبرّره الفترة المظلمة المجهولة من تاريخ الحديث، عنيت القرن الأول للهجرة، وهذا السياق نفسه ساهم إلى حدّ كبير في ظهور نزعات حادّة وبنيوية في العالم العربي والإسلامي، أبدت الحديث أكثر ضعفاً وأشدّ هزالة في واقعه التاريخي ومحتواه العلمي، فمن الشيخ محمد رشيد رضا وأستاذه ـ ومعهما محمّد توفيق صدقي ـ (والقرآنيون في الهند وباكستان) مروراً بأبي ريّة وأحمد أمين، وصولاً إلى حنفي وقاسم أحمد وآخرين، بدأت حركات النقد الداخلي والخارجي للسنّة المنقولة في عملية تعرية شديدة ومكثّفة لم يسلم منها أحياناً النص القرآني نفسه.

وفي هذا الإطار، جاء كتاب «**تدوين السنّة**»[١] لإبراهيم فوزي في العقد الأخير من القرن العشرين، ليطرق هذه الإشكالية، التي تنادي بإعادة تكوينٍ للعلاقة مع السنّة، وتحديد دورها في ضوء قيمتها المعرفية والعملانية اليوم.

وسوف نحاول ـ وبإيجاز ـ استعراض نظرية الكتاب، مسجّلين في الختام تقييماً إجمالياً لها.

أولاً: نظريّة الكتاب في قيمة السنّة ودورها

يحاول الكتاب تكوين موقف علمي ـ عملي من السنّة المنقولة، وهذا ما يجعله كتاباً هادفاً لا يحدّد وضعاً تاريخياً فحسب بقدر ما يحاول اتخاذ مواقف قائمة على معايير، وتعتمد المواقف المتخذة إزاء السنّة النبوية على أركان توزّعت في ثنايا الكتاب، ولاحت أنها الأساس الذي قام عليه.

---

(١) كتاب «تدوين السنّة»، كتابٌ مؤلّف من ٤١٢ صفحة من الحجم الرقعي المتوسّط، يشتمل على أقسام ثلاثة، يعالج الأول منها والذي يحمل عنوان: «تعريف السنّة والخلافات على تدوينها» ستة فصول هي: ١ـ تعريف السنة ٢ ـ النهي عن تدوين السنة ٣ ـ إمساك الصحابة عن تدوين السنة ٤ ـ إباحة تدوين السنة ٥ ـ الكذب على النبي وأسبابه ٦ ـ الاجتهاد في الفقه الإسلامي.

أما القسم الثاني (علوم الحديث) فيدرس ١ ـ علوم الحديث وأنواعها ٢ ـ أنواع الحديث والخلافات حولها ٣ ـ الخلافات حول صحة الحديث ٤ ـ الخلاف على تعريف الصحابة ٥ـ نقد الحديث من جهة المتن.

أما القسم الثالث (السنّة بعد التدوين)، فيعالج ١ ـ الأحكام الجنائية في السنّة ٢ ـ أحكام العقود في السنّة ٣ ـ أحكام الزواج والطلاق في السنّة ٤ ـ أحكام الوصية والإرث.

ثم يختتم بخاتمة وفهرسٍ للأعلام.

والكتاب من تأليف إبراهيم فوزي، ونشر دار رياض الريّس للكتب والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢م.

ويؤكّد الكاتب في مجمل الكتاب على أنّ للسنة دوراً ومكانة مختلفين عمّا هو لها الآن، فمكانتها أقل، ودورها أكثر محدودية، وذلك لعوامل داخلية وخارجية استبطنتها في تكوينها وعرضت عليها عبر التاريخ مشكّلةً ـ وفق ما سيحاوله الكتاب ـ توليفةً محكمةً أحاطت بها مخضعةً إيّاها لتأثيراتها، كان أهمّها:

١. تعريف السنّة

ثمة ضرورة في البداية لتعريف السنّة، ذلك أنّ الشيء المفهوم في الوعي العام لهذه المفردة، هو كلّ ما جاء عن النبيﷺ من قول أو فعل أو تقرير، وهذا هو ما جرت عليه تصوّرات علماء الفقه وأصوله عدا المذهب الظاهري الذي اكتفى بالسنّة القولية، كما هو الحال مع القرآن الذي لا يتشكل سوى من نصٍّ مقول[١].

وتبدو محاولة الكتاب لصالح استبعاد السنتين الفعلية والتقريرية، وهو ما نراه واضح الهدف، ذلك أنّ هذه المقولة تفرغ المجريات العملية التي سار المسلمون عليها صدر الإسلام وكانت موافقة للأعراف الجاهلية ... تفرغها من القيمة التشريعية، فما هو سنة ليس إلا قول النبيﷺ، أما فعله أو تقريره فلا يعدو أن يكون أمراً مباحاً للمسلمين آنذاك دون أن يتخذ صفة التشريع الديني[٢].

وبهذه الطريقة، يرسم الكتاب في فصوله الأولى المسار العام له في الفصل الأخير الذي عقده لملاحظة السنّة بعد تدوينها، محاولاً تقرّي أهم ما فيها من تشريعات جنائية وعقدية وأسرية وغيرها، وحينما نعلم مدى التركيز الذي عنى به هذا

---

(١) تدوين السنّة، إبراهيم فوزي، نشر رياض الريس للكتب والنشر، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢م، ص٣٥ ـ ٣٦.

(٢) المصدر نفسه: ٣٧.

الفصل الأخير في التأكيد على اتصال ما بين تشريعات إسلامية وموروثات العصر الجاهلي، فإن الصورة المتكاملة ستبدو جليّة، ذلك أنّ السير العملي للمسلمين على وفق أعراف الجاهلية لا يساوق تقنيناً إسلامياً ما دامت السنّة ـ حتى الآن ـ هي القول النبوي لا غير.

٢. السنّة الملزمة

وتتلو ضرورة تعريف السنّة، حاجةٌ أخرى ماسّة أيضاً، يثيرها هذا التساؤل: ما هي السنّة (القولية) الملزمة؟

وفي هذا السياق، يحاول الكتاب إدخال عنصر جديد يفترض أنه هو الذي يخلق أو يساهم مساهمة جادة في خلق عنصر الإلزام في السنّة، وهذا العنصر هو الإعلان على الملأ، فعندما يعلن النبيصَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِه أمراً تشريعياً ما على الملأ، فسيغدو هذا الأمر قانوناً ملزماً، أمّا عندما يكون الموقف النبوي جواباً عن تساؤل شخصي لأحد الصحابة غير معلن بصورة رسمية، فسيفقد حينئذٍ صفة الإلزام[1]، وهذا هو الطبع العقلائي الانساني في سنّ القوانين، وبالتالي ستبدو أمامنا أرتال كبيرة من أخبار الآحاد غير ذات معنى أو إلزام حتى لو كانت سنّة قوليّة.

٣. ظاهرة الخلط بين العبادات والمعاملات

وفي سياق السنّة الملزمة ومجالها التقنيني، ثمّة خلط أساسي ساهم في خلق إرباك في العلاقة مع السنّة نفسها، وهو الخلط بين العبادات والمعاملات، إذ يذهب الكتاب إلى أن العبادات ثبتت بالتواتر وأنه لم يقع خلافٌ فيها إلا نادراً، ولذلك

---

(١) المصدر نفسه: ٢٢ ـ ٢٣ و٢٦ و٢٠٢ ـ ٢٠٣...

أمكن الاخذ بالسنّة فيها، أما المعاملات فلم تكن سوى أخبار آحاد غير معلنة لا إلزام فيها[١].

ويتصل هذا الخلط بين العبادات وغيرها، بآخر بينهما، ذلك أن العبادات سلوكيات ثابتة زمكانياً، الأمر الذي تختلف عنها فيه المعاملات القائمة على التحوّل والصيرورة، وهذا ما أفضى إلى تشوش كبير نتيجة سوق الطرفين مساقاً واحداً من جانب رجالات الفقه الإسلامي[٢].

٤. ظاهرة النصوص عديمة الفائدة

ومن مجموع الأفكار المتقدّمة يبدو موقف الكتاب واضحاً ومنطقياً إزاء إدراج كتب الحديث الكثير من النصوص التي لا علاقة لها بعقيدة ولا بعبادة ولا معاملة... مما يفيد المسلمين[٣]، وتبدو هذه الفكرة هامة بالنسبة للكاتب، إذ على أساسها سوف يتم التنازل عن عدد كبير من الأحاديث انطلاقاً من عدم جدواها العملي اليوم في حياة المسلمين، سواء صحت سندياً أم لم تصح.

٥. حظر التدوين وتداعيات السنّة الشفويّة

إلا أنّ ظاهرةً هامّةً في تاريخ الحديث لا يمكن تجاهلها على الإطلاق، حيث امتدّت قرابة القرن من الزمن، ألا وهي منع تدوين السنّة النبوية، وتبدي التحليلات التي خرج بها العلماء المسلمون عبر الزمن حول ظاهرة النهي عن التدوين هذه والتي نسبت إلى النبيصَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ، أكثر من رأي وتصوّر، بعيداً عن الجدل

---

(١) المصدر نفسه: ٢١ ـ ٢٣ و١٤٣ و١٤٨ ـ ١٤٩ و٢٠١.

(٢) المصدر نفسه: ١١ ـ ١٣.

(٣) المصدر نفسه: ٢٨.

حول تحديد تاريخ النهي النبوي، هل بداية نزول الوحي كما يقول الدكتور صبحي الصالح أو بعد السنة السابعة للهجرة حيث زاد اهتمام الناس بالحديث كما يرجحه الكتاب نفسه[1].

ويختار الكاتب من بين التحليلات ما يصفه أنّه التحليل الموروث عن الصحابة والتابعين، وهو ـ استناداً إلى نصوص لأبي هريرة وابن مسعود و... ـ الحذر من ظهور كتاب إلى جانب كتاب الله، في إشارة معرّضة بالتوراة والإنجيل[2]، وميزة هذا التفسير تاريخية، ذلك أن بقية التفاسير لظاهرة النهي لم تحظ بالعمق التاريخي إذ ظهرت بعد عصر عمر بن عبدالعزيز وإعلانه الرخصة في تدوين السنّة[3]، والنتيجة المنطقية إثر استبقاء هذا التفسير الوحيد لن تكون ـ بعد استعراض نصوص تجويز الكتابة التي وصفت بالناسخة، واستعراض بعض ما كتبه الصحابة إلى جانب كلّ تشدّدهم إزاء ظاهرة الكتابة حدّاً بلغ درجة التحريم ـ سوى التأسيس لرفض مرجعية السنة النبوية، مرجعيةً تماثل ما حصل لها بداية القرن الثالث الهجري وما بعد مع الصحاح وغيرها، فالهدف من المنع كان إفراد القرآن بالمرجعية، والهدف من التجويز كان الحفظ لا غير، لاسيما وأننا نعرف أنه لم يبق أثر لمدوّنات عصر الصحابة والتابعين الأوّلين بعد إتلافهم أنفسهم لها[4].

ومن هذا كلّه، يمكن فهم الخطوة التاريخية التي قام بها عمر بن عبدالعزيز، فلم يرد هذا الخليفة الأموي إعادة تشكيل مرجعية السنّة بقدر ما استهدف وقف تيار

---

(١) المصدر نفسه: ٤٤ ـ ٤٥.

(٢) المصدر نفسه: ٤٥ ـ ٤٦.

(٣) المصدر نفسه: ٤٧.

(٤) المصدر نفسه: ٤٨ ـ ٥٤، وانظر حول تشدّد الصحابة، ص٥٧ ـ ٦٣.

الكذب على النبيصَلَّىاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ، في خطوة إصلاحية ترافقت وخطوته الأخرى في وقف سبّ عليعَلَيْهِالسَّلَامُ على المنابر[١](وإن ناقض هذا التفسير الذي يختاره الكاتب النصَّ المشهور لعمر بن عبدالعزيز والذي أرسله إلى واليه على المدينة معللاً خطوته بـ«خفت دروس العلم وذهاب العلماء» وهو نص ذكره المؤلف نفسه ص٦٩).

٦. ظاهرة الكذب والاختلاق

ودون أن تقلّ أهميةً عن ظاهرة منع التدوين، كانت ظاهرة الكذب هي الأخرى موغلةً في التأثير على وضع السنّة ومكانتها المعرفية و...

ثمّة ما يدعو لدراسة أكثر عمقاً وجدية لظاهرة الكذب، ودورها وتأثيرها في اتخاذ مواقف من السنّة المنقولة، وقد جرت دراسات على هذا الصعيد، ساهم المؤلف في واحدةٍ منها في الإدلاء بدلوه، معلّلاً ظواهر الكذب على النبي بأسباب عدة ترجع إلى سلبيات نظام الحكم بعدهصَلَّىاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ، معتقداً عدم وجود نصّ في هذا الموضوع، كما يضمّ هذا العامل إلى ظاهرة تدوين السنّة وعدم وجود سلطة تشريعية منتقداً إقصائها لصالح مقولة الاجتهاد[٢].

وفي هذا السياق تأتي ظاهرة المناقب والمثالب، إذ تختلف الأحاديث لصالح هذا الصحابي أو ذاك إلى أن يبلغ الحال درجة تقديس الصحابة، وتقع معركة حادّة بين الأمويين والشيعة[٣]، وفي إطار استعراضه نماذج من هذه النصوص حول الخلفاء الراشدين وفاطمة وعائشة والحسنين والعباس ومعاوية[٤]، يسجّل المؤلف نقداً قوياً

(١) المصدر نفسه: ٦٨ ـ ٦٩.

(٢) المصدر نفسه: ٧٧ ـ ٧٨.

(٣) المصدر نفسه: ٨٩ ـ ٩٠، وانظر ١٠٧ ـ ١٠٩.

(٤) المصدر نفسه: ٨٩ ـ ١٠٦.

على البخاري متهماً إيّاه بعدم الحيادية إزاء علي وأهل بيته[١]، وكذلك ينتقد إيراده نصوصاً في مدح الحسن دون الحسين في خطوة تتناسب وعلاقتهما بالسلطة الأموية[٢]، على خلاف بقية الكتب الحديثية[٣]، وعلى نفس السياق إيراد البخاري أحاديث مناقب معاوية، متجاهلاً عامر بن وائلة الكناني بعدم روايته عنه لاتهامه بالتشيّع لعلي[٤].

وفي سياق تحليله لظاهرة الدسّ والتزوير، حاول الكتاب استكشاف الدوافع التي أدت إلى نشوئها وشيوعها، آتياً على ذكر ثلاثة منها بشكل رئيسي:

١ـ دعم السلطات، وهو ما يفسّر ظهور أحاديث الطاعة للسلطان، وهي أحاديث تناقض تصرفات أمثال عائشة وطلحة والزبير ومعاوية وابن الزبير والحسين بن علي وزيد بن علي، الأمر الذي يعسر تفسيره[٥].

٢ـ الترغيب في الزهد والعبادة[٦].

٣ـ اليهود المتأسلمون، الذين اختلقوا قصصاً تناسب ما في التوراة وتعظّم عظماءهم كرواية رد الشمس ليوشع بن نون، ولم يتكشّف أمر هؤلاء إلا بعد ترجمة التوراة إلى اللغة العربية في عهد هارون الرشيد، وهكذا دخلت الإسلام مقولات اليهودية والنصرانية في التشبيه والتجسيم والعلم الإلهي و...[٧].

(١) المصدر نفسه: ٩٦.

(٢) المصدر نفسه: ١٠١.

(٣) المصدر نفسه: ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٤) المصدر نفسه: ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٥) المصدر نفسه: ١١٠ ـ ١١٧.

(٦) المصدر نفسه: ١١٧ ـ ١١٩.

(٧) المصدر نفسه: ١١٩ ـ ١٢٥.

وبهذا ساهمت ظاهرة الكذب في المزيد من افراغ السنّة من مرجعيّتها.

٧. العلاقة بين القرآن والسنّة

العنصر الآخر الذي ساهم في إضعاف مكانة السنّة في النظام المعرفي الإسلامي، كان وقوع الحديث في الرتبة التالية للقرآن، ومن هنا تتأسّس المعادلة القاضية بتقدّم القرآني على الحديثي، وهذا التقدّم يمثل أحد أهم نماذج نقد المعنى في الحديث، وتتعاضد هنا مقولتان: إحداهما: إن النهي عن تدوين السنة كان يراد منه التأسيس لمرجعية قرآنية متقدّمة الأمر الذي يحيل مجال نسخ القرآن بالسنّة، لاسيما إذا علمنا أن علم الناسخ والمنسوخ في هذا المجال ظهر مع الديناري(٣١٨هـ) بعد تدوين السنّة بقرنين[١]، وثانيتهما: الاختلاف الموجود بين الأحاديث وشيوع ظاهرة التعارض، الأمر الذي يفسح المجال للنص القرآني لتكوين مرجعية له في هذا المضمار[٢].

٨. الأثر الاجتماعي السلبي للسنّة

حاول الكتاب ـ وفي أكثر من فرصة ومناسبة ـ التأكيد على الدور التفريقي للحديث في التاريخ الإسلامي، وقد أوحى الفصل الأخير منه بأن الغرض من استعراض الأحكام المالية والجنائية والأسرية ... هو لفت النظر إلى أن الاختلافات التي وقعت بين الفقهاء والمدارس الفقهية كان مردّها إلى ظاهرة التعارض في الحديث و...[٣]، وفي هذا السياق يستعرض المؤلف سلسلة من الأعراف والتقاليد

---

(١) المصدر نفسه: ١٧٣ ـ ١٨١.

(٢) لمصدر نفسه: ١٦٧ ـ ١٧٣.

(٣) المصدر نفسه: ٦٤ و٢٩٣ ـ ٤٠٩.

الجاهلية التي بقيت في الإسلام، وحصل خلاف فيها بين الفقهاء نتيجة اختلاف الحديث (ولو أنهم تركوا الحديث وأدركوا أن المهم في الإسلام غير العبادي ضبط السلوك والتعامل بقوانين العدل والإنصاف والإحسان وعدم الضرر أو الحرج أو ... دون اختلاق أنظمة معاملاتية فقهية (ص٣٤٧)، لأعرضوا عن أعراف الجاهلية التي لا نص في إقرارها وإنما سيرة عملية)، وأمثلة هذا النوع كثيرة ليس أقلّها أن دية المرأة نصف دية الرجل الذي كان معمولاً به في الجاهلية[١]، والانقسام الاجتماعي الطبقي إلى أحرار وعبيد بحيث لا يقاد حرٌّ بعبد[٢]، وأنه لا جمع بين قصاص ودية[٣]، وأن السرقة أخذ مال الغير سراً من حرز كما كانت تفهمه العرب[٤]، وأن للزواج حفلة علنية[٥]، والرخصة في تزويج غير البالغين[٦]، وأن لا ولاية للأم على بناتها[٧]، وطبقات الإرث وعامل قوّة القرابة[٨] و...

٩. من نقد السند إلى نقد المتن

وبملاحظة ظاهرة التعارض بين الأحاديث، إلى جانب معارضتها أحياناً للقرآن الكريم، ينفتح الحديث واسعاً أمام اتجاه نقد النص دون الاستغراق في نقد السند وحده، وهي نقطة الضعف التي وقع فيها الفكر الإسلامي عموماً مقسّماً الحديث

(١) المصدر نفسه: ٣٠٦.
(٢) المصدر نفسه: ٣٠٧ ـ ٣٠٨.
(٣) المصدر نفسه: ٣١٠.
(٤) المصدر نفسه: ٣١٣.
(٥) المصدر نفسه: ٣٥٨.
(٦) المصدر نفسه: ٣٥٩.
(٧) المصدر نفسه: ٣٦٤ ـ ٣٦٥.
(٨) المصدر نفسه: ٣٩٧.

بلحاظ سنده إلى صحيح وضعيف، أو بإضافة «الحسن» كما فعله الترمذي[١]، وأفضى النحو منحى الأسانيد مع التغافل عن المضمون إلى سيول من الدراسات السندية حول صفات الراوي والتي تركّز البحث فيها على صفات تمس عنصر النقل فحسب، كالوثاقة والعدالة والضبط و...[٢] دون تلك التي تمسّ عقل الناقل وفكره وأفقه الذهني ومستوى الوعي والإدراك عنده، مما أقصى رجال العلم والفكر عن الرواية وأدّى في النهاية إلى ظهور مستوى متدنٍّ من الروايات في الكتب الحديثية[٣].

وفي إطار السند وتجاهل المتن، تبدو مفارقات عدّة ومسارات جرى عليها السلف:

أ ـ الخلاف القديم والذي يعود إلى عصر الصحابة والتابعين حول النقل باللفظ أو بالمعنى، والذي امتاز عبدالله بن عمر بن الخطاب ومن بعده الشافعي بالتشدّد في النقل باللفظ فيه[٤].

كيف يمكن الإقرار بنقل لفظي، بعد قرن من منع التدوين؟ أليس من المنطقي الأخذ بالنظرية الثانية، والقول بأن نقولاتهم كانت بالمعنى، وما استنتجوه وفهموه من المضمون[٥]؟

ب ـ ما هي الأسباب التي دعت بالبخاري وأمثاله للرواية عن الخوارج ومناصبي علي العداء، دون الشيعة أو المتهمين بمشايعة علي كابن طفيل[٦]؟ هل هذا

(١) المصدر نفسه: ١٩١ ـ ١٩٢.
(٢) المصدر نفسه: ٢٠٩ ـ ٢١٢.
(٣) المصدر نفسه: ٢١٢ ـ ٢١٣.
(٤) المصدر نفسه: ١٨٢ ـ ١٨٣.
(٥) المصدر نفسه: ١٨٤.
(٦) المصدر نفسه: ٢١٩ ـ ٢٢٢.

ترجيح سندي أو إقصاء على أساس لا يمت إلى السند بصلة؟

ج ـ التأسيس لنظرية عدالة الصحابة التي تخالف وقائع التاريخ، ولا تدعمها الآيات القرآنية الواقعة في سياق الثناء على الجيل الأوّل في المراحل الأولى[١]، علاوةً على الاشتباه الكبير في تعريف الصحابة تعريفاً يناقض المدلول اللغوي للكلمة، ولا ينسجم مع حملات القرآن على المنافقين..[٢].

وقد أدت نظرية عدالة الصحابة إلى وقف حركة نقد المتن كلياً رغم ما نقله للمسلمين (عن كعب الأحبار) أبو هريرة من نصوص يأباها العقل والمنطق والتاريخ في التجسيم وخُلُق الأنبياء ومكانتهم[٣] و....

وبهذا تبدو قضية نقد المتن ملحّة جداً، ويوافق المؤلف أحمد أمين في الإقرار بضعف هذه الظاهرة في الأوساط العلمية الإسلامية قياساً بنقد السند، محاولاً (المؤلف) إيجاد عمق تاريخي لظاهرة نقد المتن مع ابن قيم الجوزية وغيره حتى في مواجهة روايات نقلها البخاري نفسه[٤].

(١) المصدر نفسه: ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٢) المصدر نفسه: ٢٣٢ ـ ٢٦١.

(٣) المصدر نفسه: ٢٧٤ ـ ٢٨٥.

(٤) المصدر نفسه: ٢٦٧ و٢٦٩ ـ ٢٧٠ ـ ٢٧١، ومما ينقله المؤلّف، الحديث الذي رواه البخاري عن أبي بكرة عن النبيﷺ: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم إمرأة» لما بلغه أنّ الفرس ولّوا إبنة كسرى عليهم، وينقد المؤلف هذا الحديث بصدوره من أبي بكرة بعد هزيمة عائشة زوج النبيﷺ في معركة الجمل، مما يثير الشكوك، علاوة على أن التاريخ لم ينقل على الإطلاق أنّ الفرس فعلوا ذلك ولا في أيّ حقبة زمنية سابقة، وبعد تسجيله تساؤل الباحثة فاطمة المرنيسي: «هل كان محمد ضدّ المرأة؟»، يشرح الأثر الذي تركه هذا الحديث في الفقه الإسلامي ليحدّ من حقوق المرأة السياسية والاجتماعية، انظر ص٢٧٣ ـ ٢٧٤، وكذا من جملة الأحاديث عن النبي: «لا يبقى على ظهر الأرض بعد مئة سنة نفس منفوسة»، الذي يناقض التاريخ، انظر ص٢٦٧ ـ ٢٦٩.

وبجماع هذه العناصر التسعة، حاول المؤلّف تكوين موقف جديد من السنّة يعطيها مكانتها الحقيقية غير المبالغ فيها، ويؤسّس لفقه إسلامي لا يستغرق في القضايا الجزئية بقدر ما يسعى لتغطيتها بضوابطه وكلّياته.

هذا، وقد عقد المؤلف فصلاً حول الاجتهاد في الإسلام عالج فيه أدواته من القياس والاستحسان والمصالح المرسلة و...[1] كما سجل في الفصل الأخير جملة ملاحظات على بعض القوانين الإسلامية بصورة متفرّقة[2].

---

(١) المصدر نفسه: ١٣١ ـ ١٥٨، وقد درس أيضاً في هذا الفصل ظاهرة «قفل باب الاجتهاد»، وحصيلة ما يثيره الكاتب في هذا الفصل:

١ـ رفضه مقولة الإجماع واعتبارها مقولة وهمية لا يمكن تحققها (ص١٣١ ـ ١٣٤).

٢ـ القياس أسلوب قانوني استخدمه الفقهاء الفرنسيون عند فقدان النص، ثم استبدلوه ـ مع نظرية جيني ـ بالعودة إلى جوهر القانون وهو العدالة (ص١٣٥ ـ ١٣٦).

٣ـ إن الاستحسان طريقة لإصلاح المفاسد الناجمة عن استخدام القياس حينما تكون النتيجة ظالمة (١٣٦).

٤ ـ إن السبب في معارضة المصالح المرسلة (التي قال بها مالك) من جانب الآخرين بمن فيهم الشافعي والغزالي هو الخلط بين العبادات والمعاملات، بدعوى أنه حيث لا تعرف المصلحة من العبادات فالأمر كذلك في المعاملات (١٣٧).

٥ـ إن الشيعة فتحوا باب الاجتهاد، وهو يعني اجتهاد أئمة أهل البيت عليهم السلام المتواصل عبر الزمن (١٤٦)، ويبدو أن المؤلف خلط في فهم مصطلح الاجتهاد هنا بين معنيين له، وإلا فإن ما تدّعيه الشيعة هو فتح باب الاجتهاد ـ بأحد معانيه ـ في حق غير الأئمة عليهم السلام وعدم حاجة الأئمة له حتى يمارسوه كما هو المشهور بينهم.

(٢) من جملة ما سجّله كمثال:

١ـ عدم موافقته على إجراء مبدأ المماثلة في العقوبة على الأطراف في عصرنا بعد تحريم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان العقوبات الجسدية، معترفاً بالإجماع الإسلامي، ودون أن يضع حلاً لآية ﴿**السنّ بالسن**﴾ (ص٣١٢ ـ ٣١٣).

٢ـ رفضه مختلف انواع العقوبات على الزنا عدا الجلد مئة جلدة، تمسّكاً بالآية الكريمة، دون تفريق بين المحصن وغيره و... (ص٣٢٥).

ثانياً: وقفات تحليلية نقدية

سعى الكاتب ـ اتكاءً على الأركان التسعة التي أشرنا إليها ـ لإعادة قراءة السنّة ودورها، مثيراً ملاحظات قوية في أحيان كثيرة، لكن إشكاليات تواجه خطوته تحتاج إلى تكميل بعضها شكلي وبعضها الآخر جوهري نشير إلى قسمٍ منها بإيجاز:

٣ـ يؤكّد على مبدأ «لا عقوبة إلا بقانون»، رافضاً نظام التعزير الذي يخضع لاستنسابات القاضي والحاكم (ص٣٣٤ ـ ٣٣٨).

٤ـ يفهم من نصوص«ولو بخاتم من حديد» أن الاسلام لم يلزم بالمهر (٣٥٧ ـ ٣٥٨) دون أن يشرح آية ﴿**وآتوا النساء صدقاتهن نحلة**﴾ التي ذكرها أيضاً، ولم يفسّر المخرج من الإلزام الوارد فيها.

٥ـ يرى أن الرضاع تاريخياً مثّل ظاهرة يفصل الولد فيها عن أهله، ليعيش في كنف عائلة ثانية، كما حصل بين النبي محمد ﷺ وحليمة السعدية، ومن ثم فالرضاع ليس مجرّد رضعات محدّدة أو إنبات لحم واشتداد عظم و... ووفقاً لذلك من الضروري إعادة النظر في كل أحكام الرضاع في الفقه الإسلامي، لنكتشف أنه لم يعد هناك اليوم من نماذج عملية لهذه الظاهرة (٣٧١ ـ ٣٧٢ و٣٧٤ ـ ٣٧٥).

وبهذه النماذج التي أتى على ذكرها، يدرج المؤلّف نتاجه في عداد نتاجات الاتجاه التاريخاني في فهم الأحكام، وهو ما قدّمت نماذج كثيرة للغاية فيه في أوساط تيار التحديث الإسلامي بالخصوص: من نوع حصر الظهار والإيلاء بالعادات العربية، والأشهر الحرم بالوضع الخاص الذي كان يحكم حركة الحج إلى مكةً آنذاك واستتباعاً موضوع النسيئة وتغليظ العقوبة في هذه الأشهر حماية لحركة الحج وما يستتبعها من أوضاع اقتصادية في مكّة وجوارها، وكذلك موضوع الرقّية الذي ذهب بعض الفقهاء أيضاً إلى ربطه بالوضع السياسي ـ تحت عنوان التعامل بالمثل ـ وتجريده من سمات الخلود، وما ذكره البعض أيضاً في قضية اختصاص حرمة حلق اللحية وكذلك التحنّك بالمراحل الأولى من تاريخ المسلمين نظراً للحاجة إلى تميّز الجماعة الجديدة، وهكذا موضوع العاقلة في الدية الذي أحال بعضهم إلى تركيبة المجتمع الزراعي والقبلي آنذاك... وغيرها الكثير من العيّنات التي وقع ـ وما يزال ـ بحث فيها حتى داخل التيار الفقهي المدرسي من زاوية محدوديتها التاريخيّة.

١. إشكالية العنوان

لم نعرف لماذا اختار الكاتب عنوان «تدوين السنة» رغم أن موضوع التدوين شغل حيزاً محدوداً نسبياً من الكتاب، حتى لو عبّر عن القسم الأخير بعنوان حاول فيه استحداث وصلة وهو «السنّة بعد التدوين»، ذلك أنّ هذا الفصل إنما يمثل نقداً فقهياً استحضر فيه النصوص لتسجيل ملاحظات عليها.

وحتى القسم الثاني «علوم الحديث»، لا يتصل بمقولة التدوين بقدر ما يتصل بالسنة والحديث عموماً، وعلى نفس السياق جاء الفصل السادس من القسم الأوّل حول الاجتهاد.

وبهذا تكون ١٣٠ صفحة من الكتاب (من أصل ٤١٢) فقط حول موضوع التدوين وما يتصل به، وعليه كان من الأنسب عنونة الكتاب بعنوان آخر يدور حول السنّة ومكانتها المعرفية والعملية.

٢. نحو نظرية فلسفية فقهية لفهم العبادات والمعاملات

لم نفهم بشكل واضح فلسفة التمييز التي وضعها الكاتب بين العبادات والمعاملات، وهو تمييز راج في العقود الأخيرة وعلى نطاق واسع، فهناك من يقول بأن العبادات ثابتة سكونية أما المعاملات فمتحركة، ورغم اقتناعنا بالشق الثاني من الفكرة من حيث المبدأ إلا أننا لم نفهم سبب الإصرار على سكونية العبادات؟ ما هو الدليل الذي يحيل ـ رغم تطوّر العقل البشري حتى على صعيد علم النفس والأخلاق ـ إجراء تعديلات في العبادة رغم أن ثبوتها التشريعي لا يزيد على ثبوت المعاملات؟ فقد ثبتت العبادات بالسنّة الفعلية كما كان الحال مع المعاملات التي جاء إلى جانبها سنّة التقرير، كما اقتصر القرآن على الضوابط العامة والخطوط

العريضة ـ كما يقال ـ في المجال العبادي كما كان الحال تماماً في مجال المعاملات وغيرها، فلم ترد أحكام الصلاة ولا الصيام ولا الخمس ولا الزكاة ولا الحج كما نمارسها اليوم في أيّ نص قرآني، وما ورد لا يعدو أن يكون عموميات تشابه الكليات القرآنية من نوع ﴿**أَوْفُواْ بِالعُقُودِ**﴾، ﴿**إِلا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ**﴾، ﴿**كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ**﴾، ﴿**وَالصُّلْحُ خَيْرٌ**﴾، ﴿**إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ...**﴾، ﴿**إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ**﴾...، لا بل يمكن القول بأن النصوص القرآنية الواردة في قضايا الحرب والسلم والدولة والجزاء وأحكام الجناية والأسرة والمال والثروة والعلاقات الاجتماعية ـ السياسية أكثر تفصيلاً مما ورد حول الصلاة (وهي أهم عبادة) والصوم (وهو من العبادات الأكثر إيجازاً في القرآن الكريم) والحج و.... .

أـ فإذا افترضنا أنّ الأساس في الحديث عن ثبات عبادي هو المفاضلة النصيّة فالأمر ليس كذلك، فنصوص الأمور غير العبادية في الكتاب والسنة أكثر من الأمور العبادية.

ب ـ وإذا كان الأساس هو سيرة المسلمين وعلمائهم عبر الزمن وكذلك سيرة أصحاب الأديان مع طقوسهم الدينية، فهذا برهان قد يقنع غير تيار التحديث في العالم الإسلامي، ذلك أن هذا التيار لا يولي ـ محقاً ـ أهمية للتجربة التاريخية بوصفها مقدّساً يلزم الآخرون باتباعه، كيف وقد جرت السير نفسها أيضاً في غير القضايا العبادية.

ج ـ أن نفترض غياب الرؤية إزاء أسرار التشريع العبادي الأمر الذي يميزه عن المعاملات، وفي هذا السياق تبدو ملاحظة ناقدة، إذا كنّا ندخل في الحساب الروايات والأحاديث المنقولة عن النبي صلى الله عليه وآله (وأهل بيته عند الشيعة)، فإن جملة

من التشريعات المعاملاتية تبدو هي الأخرى غير مفهومة على نحو القطع واليقين، وإذا ما كانت قابلةً لتفسير محتمل جداً فإن العبادات ليست بأقل من ذلك، فقد كتب العلماء والمتصوّفة كلاماً كثيراً حول فلسفة العبادات حتى بأدق التفاصيل، بحيث لا يبدو الصوم أمراً غريباً غير مفهوم مثلاً، واذا لم تكن عندنا تجربة لفهم وتفسير الظواهر فذلك لأن مقولة الرمز في العبادات كانت حاكمةً على أنماط تفكيرنا إلى جانب فقدان نتاج غربي على هذا الصعيد على النقيض مما حصل في بقية القضايا.

وأما إذا ما اقتصرنا على القضايا الثابتة بالقرآن الكريم فإن الأمور العبادية قابلة للتفسير بشكل واسع بالمقدار المبيّن لها في النص القرآني.

د ـ أن نفترض ـ كما ظهر من كلام المؤلّف وفق ما تقدّم ـ أن الأمور العبادية ثابتة بالتواتر وأن الخلاف فيها نادر جداً، على النقيض من القضايا غير العبادية التي وقع خلاف واسع فيها قدّم نماذج له الكاتب نفسه في القسم الثالث من كتابه.

غير أن هذا العنصر لا يستطيع الوفاء بدعوى الثبات العبادي والتزلزل غير العبادي ذلك:

أولاً: إن إثبات أمرٍ ما على نحو اليقين لا يرتبط منطقياً بسكونيته، إذ إن التواتر أو اليقين يعبران عن وسائل ثبوت الشيء لدى العقل الإنساني، أما ثبات ذلك الشيء وعدم قابليته للتغير على مرّ الزمن فإنه أمرٌ يتصل بالواقع الخارجي نفسه (ولو الاعتباري)، ومن ثم فالحديث عن التواتر أو اليقين يفضي إلى الخلط المنهجي بين مقام الوجود العيني والوجود المعرفي، أي خلط بين الذهن والخارج.

ثانياً: إن نفس ادّعاء اليقين والوضوح في العبادات على النقيض من المعاملات كما ذهب إليه الكاتب، لا دليل عليه، بل الشواهد على العكس من ذلك تماماً،

لاسيما إذا أردنا أن ندخل في الحسبان مدارس الفقه الإسلامي بأجمعها ولا نمارس انتقاء طائفياً زائفاً، فحتّى الآن لا يوجد اتفاق فقهي على شكل الوضوء وكيفيته رغم أن المسلمين شاهدوا النبي يومياً ومراراً يتوضأ أمامهم لسنين طويلة، فهل كان يمسح الرأس على الطريقة الشيعية أو السنية، وهل يجب غسل الرجلين أو مسحهما؟ هل كان التكتف مستحباً أو بدعة؟ هل صلاة الضحى أو التراويح بدعة أو سنة؟ كيف يتشهد الإنسان في الصلاة وما هي طريقة التسليم الأمر الذي وقع فيه خلاف طويل بين المذاهب؟ ... ولولا الإطالة لعرضنا مئات النماذج للاختلافات الفقهية بين المذاهب كلها، ومن أراد فليراجع أمثال «الفقه على المذاهب الخمسة» للشيخ محمد جواد مغنية، و«الفقه على المذاهب الأربعة» لعبد الرحمن الجزيري، وموسوعة الفقه الاسلامي (الكويتية)، وموسوعة جمال عبدالناصر، وكتاب «التذكرة» للعلامة الحلي، و«الخلاف» للشيخ أبي جعفر الطوسي... وغيرها من المؤلفات المهتمّة بالمدارس الفقهية الإسلامية على جميع الانتماءات المذهبية، فأين هو الوضوح العبادي والخلاف غير العبادي؟ وأين هو التواتر الذي تميزت به العبادات عن غيرها؟

وغرضنا من كل هذه الملاحظات التأكيد على أنّه لم تقدّم دراسة جادّة تؤسّس لتمايز واضح على صعيد اتجاه التطوير الفقهي بين العبادات والمعاملات، وهذا يعني ـ ودون أن نرجّح احتمالاً ـ إمكانية اتحاد القسمين في هذه الموائز التي افترضت لندّعي كشف ملاكات العبادات أو قابليتها للتطوير الزمني (وهو ادعاء لا ينبغي رفضه برد فعل نفسي) أو ندّعي في المقابل وحدة القسمين بمعنى مرجعيّة النص بدرجة أكبر حتى في المعاملات كما تميل إلى ذلك أغلب التيارات المدرسية في

الفقه الإسلامي، فما لم تجر دراسة فلسفية فقهية معمّقة لا يمكن ادعاء تمايز توحي به الصورة الأولية الجامدة للعبادات.

٣. التراث وإشكاليّة القراءة المؤدلجة

يلاحظ على كتاب «**تدوين السنّة**» ـ كالكثير غيره من الكتب ـ خضوعه للضغط الأيديولوجي المسبّب عن ردّة الفعل على التيار الأصولي في العالم الإسلامي، فمنذ المقدّمة وفي صفحتها الأولى (ص٩) يقدّم الكاتب ثنائية العالم العربي المخيمة عليه منذ عقود (الإخوان المسلمين و...) وهي ثنائية يصبغ عليها الكاتب تسمية مؤدلجة: التيار العلمي التقدّمي ـ التيار الديني الأصولي، ويبدو الكتاب هادفاً لسلب شرعية دعوى تطبيق الشريعة، بمحاولة إفراغها عبر نقد السنّة المنقولة.

ورغم أننا نميل إلى الاعتقاد بضرورة أن لا ينعزل المثقف الديني عن الحياة السياسية الاجتماعية، إلاّ أن هذا لا يعني الخضوع أو التأثر بالمحيط العام لإسقاط أفكار أو رؤى على التراث، ولهذا كان من الأفضل تجاوز هذا المنحى لتقديم قراءة محايدة إزاء موضوع يبدو من المواضيع الشائكة للغاية، والتي تزيد أدلجتها من تعقيدها وغموضها.

٤. هل المشكلة في السنّة أم في المنهج؟

لعل ما يستوقف القارئ لكتاب «**تدوين السنّة**» تحميله المكرّر مسؤولية الاختلاف في المدارس الفقهية للحديث الشريف، وهي مسؤولية لا يمكن إنكار تحمّل السنّة المنقولة لها بدرجة أو بأخرى، إلاّ أن الايحاء بأن مشكلة مشاكل المسلمين هي السنّة وأحاديثها المتعارضة ايحاء يتسم بالإفراط ومجانبة الاعتدال.

ولعل الكاتب لم يلتفت إلى أنّ مشكلة مشاكل المسلمين هي المنهج بالدرجة

الأولى لا السنّة ولا غيرها، ولو أن إصلاحات عميقة جرت في العقل الإسلامي لربما نجح هذا العقل في تخطي إشكالية التخلّف الذي يعيشه العالم الإسلامي اليوم، ومن ثم بإمكاننا تسجيل هذه الملاحظة على الكتاب، وهي اعتقاده المستوحى من مجموعه بوحدة عامل التخلّف والانحطاط الإسلامي، والسؤال هو هل أن المنهج المدرسي في قراءة النص ـ حتى لو أقصينا السنّة عن المرجعية المعرفية والتشريعية ـ لن يفضي إلى نتائج مشابهة على صعيد الواقع الإسلامي؟ ألن يتحوّل النص القرآني نفسه إلى عقبة قد تجري المطالبة ـ كما حصل ـ باستبعادها والرجوع إلى مرجعية أخرى على الصعيد التشريعي وغيره؟

وحتى لا نحمّل الكتاب أكثر مما يتحمّل، يمكننا صياغة نقدنا على صورة مشروطة:

أ ـ إذا قُصد حصر المشكلات المعرفية الإسلامية بظاهرة السنّة والاعتقاد بمرجعيتها فهذا الحصر في غير محلّه، ذلك أنّ مشاكل المنهج قد تؤدي إلى إشكاليات مشابهة حتى لو جرى التعامل مع النص القرآني.

ب ـ وإذا قصد منح إشكالية السنّة الأولوية على غيرها، فإن هذا الكلام هو الآخر غير واضح؛ لأن مشاكل المنهج والعقل الإسلامي أكثر عمقاً وحساسية من السنّة، وإذا كانت إشكالياتنا نابعة من عدم منح العقل مرجعيةً فإن الأمر يتساوى فيه إلى حد ما النصان القرآني والروائي، وهو ما أدى بجماعة من الناقدين المعاصرين إلى الحديث عن تاريخية النص القرآني وغيره.

ج ـ وأما إذا كان المقصود وضع إشكالية السنّة في مصاف بقية الإشكاليات فالأمر صحيح، لكن هذا ما يستدعي تحديد العلاقة مع السنّة بشكل واضح وجلي، الأمر الذي لم يبد كذلك في كتاب «**تدوين السنة**» إذ لم يحدّد بشكل جلي الموقف

النهائي من السنّة، فهل يراد تنحية السنة الفعلية والتقريرية فقط لصالح السنة القولية؟ أو يراد أكثر من ذلك، تنحية السنة القولية غير المعلنة على الملأ نظراً لافتقادها سمة الإلزام حينئذٍ؟ وإذا كان كذلك فهل نأخذ بالسنن القولية المعلنة أم نطرحها لوجود تعارض فيها أدى إلى بروز اختلاف بين الفقهاء؟ أو نطرحها لأنها (كما في العقوبات الجسدية) تعارض الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الأمر الذي يدفع حتى إلى الامتداد للنص القرآني نفسه (الجلد، القطع)؟...

لم يحدّد في الكتاب بالدقة الموقف النهائي، الذي يلوح ــ تخميناً ــ أنه تنحية السنة كلّياً (دون أن نجزم) والاستعاضة عن هذه المرجعية بمرجعية العقل ومنح الإعلان العالمي دوراً أكبر.

والخلاصة: إن الكتاب مطالب أكثر بتحديد موقف نهائي من السنّة، والأهم من القرآن نفسه.

٥. بين التراث الإسلامي والموروث العربي

حاول الكتاب إدخال عنصر التشابه ما بين بعض الأحكام الإسلامية التي جرى تداولها في الفقه الإسلامي، والوضع السياسي ـ الاجتماعي الذي كان سائداً في العصر الجاهلي، وفي هذا السياق لم يتحدّد بشكل واضح ماذا كان يريد من ذلك؟ هل تسجيل ملاحظة على السنّة الأمر الذي يسري إلى القرآن نفسه بعد أن أقرّ الكاتب باشتماله على قضايا كانت دارجةً في العصر الجاهلي؟

وإذا لم تكن ملاحظة على السنّة فقط بل أريد منها الحديث بصورة كلّية تحاول أخذ التشريعات الإسلامية مأخذاً تاريخياً يضع أمامها العراقيل على الاستطالة للشمول للعصر الراهن، فإن هذه المحاولة بنفسها انقلاب شامل في الفقه

الإسلامي قد تُبدّد أهمية البحث عن تدوين السنّة، فلا تصح أن توضع في سياق الحديث عن تدوين السنة الأمر الذي يوحي أنها مشكلة تتصل بالسنّة والأحاديث، بقدر ما يفترض أخذها عنصراً منهجياً مستقلاً غير مختلط ببقية موضوعات السنّة وإشكالياتها.

ورغم أننا لسنا في صدد الحديث عن هذا النمط من معالجة الفقه الإسلامي ودوائر صحته واستقامته، إلاّ أن تسجيل تذكير عام لا يبدو سلبياً، فمجرّد اشتراك الأحكام الإسلامية بعادات وتقاليد عربية سابقة هو تماماً كاشتراكها بها عند اليهود والنصارى في التوراة والتلمود والإنجيل، لا يدلّل ـ كما حاوله دائماً المستشرقون وكان من أبرزهم جولدتسيهر (١٨٥٠ ـ ١٩٢١م) ـ على حالات استقاء تُفرغ هذه التشريعات من قيمتها، ذلك أنّ هذا الاشتراك يحتمل التفسير الاستشراقي كما يحتمل تفسيرات أُخرى ليس آخرها ذاك التفسير الديني الذي يؤمن بوحدة الأديان في أصولها، ومن ثم فليس من البعيد أيضاً تسرّب أفكار وعادات وتشريعات من المنابع الصحيحة للأديان السماوية السابقة إلى الشعوب المختلفة عبر الزمن، ومنها عرب شبه الجزيرة الذين اختلطوا ـ وتأثروا ـ باليهود والنصارى الذين عاشوا في المدينة وغيرها، بل وأحاطوا بمركز الحجاز شمالاً في الشام وجنوباً في اليمن و... وهذا معناه أنه ليس من حقنا حصر التفسيرات بتفسير سلبي واحد، كما ليس من حقنا تفسير كل هذه الظواهر على أساس إيجابي دون ممارسة عمليات نقد داخلي تساهم وفق منهجيات مفتوحة في تكوين تصورّات لا تتّسم بطابع كلّياني ودوغمائي.

لقد أفرط كتّاب عرب من أبرزهم تركي علي الربيعو وسيد محمود القمني[١] في

---

(١) انظر الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة، والعنف والمقدّس والجنس في الميثولوجيا

عمليات الربط هذه، وبدل تفسير اعتقادات خرافية على أنها ذات أصول دينية صحيحة جرى تحريفها سابقاً ولو احتمالاً، جرى العكس تماماً، إذ ذهب هذا التيار إلى إرجاع كافة المعتقدات الدينية اللاحقة إلى عقائد غير دينية كلدانية وآشورية و... وكان من الأجدى عدم استخدام منطق موحّد قائم على فرضية ذات جهة واحدة، لاسيما وأن علوماً من هذا النوع (الأسطورة مثلاً) يصعب فيها الحصول على يقين نهائي.

٦. نحو قراءة للسنّة تتجاوز المناخات المذهبيّة

يبدو أنّ الكتاب كان يسلّط الضوء في سياق معالجاته الشاملة على الفقه السني ومصادر الحديث السنيّة، مثيراً نقاطاً جديرة، لكن البعض القليل من الملاحظات التي أبداها لا تكاد تعني فريقاً آخر من المسلمين، فمثلاً الحديث عن عنصر الإعلان العام في السنّة الملزمة قد يكون مفهوماً بالنسبة لمدرسة الخلافة التي كانت ترى النبيﷺ مصدراً للتشريع، أمّا مدرسة الإمامة فيمكن إلزامها بعصر النبي والإمام علي وفترة الإمام الحسن، أما بالنسبة إلى بقية الأئمةعليهم السلام فيبدو أن الحديث عن إعلان تشريعات غير منطقي تاريخياً، لأن أهل البيتعليهم السلام لم يكونوا قادرين على إعلان أفكارهم بعدما تعرّضوا له من ظلم واضطهاد (لا أقل كثيرٌ منهم)، وهذا معناه أن الفرصة السانحة لهم لإعلان التشريعات الإسلامية وفق المعتقد الشيعي تبدو ضيّقة، الأمر الذي يضطرهم لاستخدام أسلوب السؤال والجواب، أو المراسلات والرسائل، أو بعض النصوص التدريسية أو.... لإيصال أفكارهم إلى الناس، وإذا ما كان الإعلان شرطاً أساسياً فهو كذلك في صورة إمكانه، أما في غير

الإسلامية، والأسطورة والتراث وغيرها...

هذه الصورة فسوف تكون الوسائل المتخفيّة هي البديل دون أن نسلب نظرية الإعلان مجال التطبيق في عدد من الحالات لا مجال لتفصيلها.

ونستهدف بهذا الأنموذج، التأكيد على أنّ قراءة السنّة وموقعها ودورها، لا يتم دون تجاوز للأطر المذهبية والطائفية، لأنّ السنّة ليست صحيح البخاري ولا كتاب الكافي وإنما هي جماع التراث الذي ساهم الجميع في الحفاظ عليه، وإذا ما أردنا تحديد تقييم للسنة، فمن الضروري قراءة كل هذا النتاج لاستصدار أحكام أكثر عمومية، ومن ثم أكثر دقة وإنصافاً.

٧. نقد نظرية وحدة العامل في نشوء ظاهرة اختلاف الحديث

حصر الكتاب ظاهرة الاختلاف بين الحديث بموقف سلبي أعاده إلى عدم صحّة الروايات، وكان من الأنسب ممارسة تحليل أكثر عمقاً لهذه الظاهرة الواسعة والشاملة في مصادر الحديث السنّية والشيعية، فعلى الصعيد الشيعي مثلاً ـ وفي بادرة هامّة ـ حاول السيد محمد باقر الصدر (١٩٨٠م) في دراساته في علم أصول الفقه تحليل ظاهرة تعارض الأحاديث واختلافها، ذاكراً مجموعة من العوامل من بينها: ١ـ التعارض الذاتي غير الموضوعي والقائم على تصوّر معارضة لا واقع لها، (وهو أمرٌ حصل قليلاً في كتاب «تدوين السنة») ٢ـ ظاهرة التقية عند أئمة أهل البيت عليهم السلام ٣ـ ظاهرة التدرّج في بيان الأحكام ٤ـ النقل بالمعنى ٥ـ ضياع القرائن ٦ـ ملاحظة ظروف الراوي... مضيفاً إليها ظاهرة الدسّ والتزوير[١].

وهذه الطريقة التي اتبعها السيد الصدر تحاول الإمساك بأكثر من عنصر لبروز

---

(١) بحوث في علم الأصول، السيد محمود الهاشمي، تقرير درس الشهيد محمد باقر الصدر، نشر مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، إيران، الطبعة الخامسة، ١٩٩٧م، ج٧: ٢٨ ـ ٤١.

ظاهرة التعارض دونما جمود على الكذب والدسّ والتزوير، أي أنها قراءة معتدلة الظن لا سيئته، إزاء تاريخ الحديث، وبهذه الطريقة يجري التروّي في الإقرار بحديث كما في الإطاحة به ورفضه، ومجرّد حشد نقاط الضعف في الحديث دون شرح لنقاط معاكسة قد يبدي الموقف مؤدلجاً أو متسرّعاً.

وإنما نقول ذلك لا رفضاً للنتيجة التي خرج بها الكاتب، بقدر ما هو بيان لحاجة الاستقصاء في معالجة كل ما يمس الحديث بصلة، لا التسرّع باتخاذ مواقف محيلين اياها إلى أسباب نمطيّة ناجزة.

إننا نقدّر الخطوات التحليلية التي قام بها الكاتب المحترم، ونرى أنّ تواصل هذه المسيرة وترشيدها يظل حاجة لتطوّر دراساتنا الفكرية والاجتهادية في الفقه الإسلامي والعلوم ذات الصلة به.

المحتويات

مبادئ العلاقات الإسلامية ـ الإسلامية

مطالعة في الفقه القرآني

تمهيد ٩

١ـ مبدأ عدم التنازع ٩

٢ ـ مبدأ الاعتصام الديني وعدم التفرّق ١٤

١ ـ ٢ ـ بين التفرّق عن الدين والتفرّق داخل الدين ١٦

٢ ـ ٢ ـ بين الفُرقة الدينية والفُرقة غير الدينية ١٧

٣ ـ ٢ ـ علاقة الدين بإنتاج الانسجام داخل الجماعة الدينية ١٩

٤ ـ ٢ ـ ألوان تأثير البغي على سلامة الوحدة الدينية ٢٠

٥ ـ ٢ ـ إضفاء مفهوم العذاب على الفُرقة والتناحر ٢٢

٦ ـ ٢ ـ حالة التشظّي ووهم المكاسب الجزئية ٢٢

٣ ـ مبدأ وحدة الأمة ٢٦

٤ ـ مبدأ الولاية المتبادلة ٣٠

٥ ـ مبدأ الألفة الإسلامية والرحمة الإيمانية ٣٦

٦ـ مبدأ الأخوّة الإسلامية ٤٢

التكفير وعمليات التفلّت من المبادئ الوحدوية القرآنية ٤٥

٧ ـ مبدأ دفع البغي، وجوب الإصلاح ومجاهدة الفرقة الباغية ٤٨

المعطيات الفقهية والقانونية لمبدأ مجاهدة البغاة ٤٨

الدرس الفلسفي وسؤال الشرعية

مطالعة في الموقف الشرعي من العلوم الفلسفية

تمهيد ٦١

١ ـ الدرس الفلسفي في الحوزات العلميّة، ضرورات وحاجات (مبرّرات الشرعية) .. ٦٣

١ ـ ١ ـ الوعي العقلاني للمعرفة والوجود ٦٤

٢ ـ ١ ـ قدرة مواجهة التيارات الجمودية الحرفية والخرافية ٦٩
٣ ـ ١ ـ توفير الحركة التكامليّة في المعرفة والتغيير ٧٠
٤ ـ ١ ـ توفير القدرة الدفاعية للدين.. ٧٢
٥ ـ ١ ـ امتلاك قدرة فهم الآخر.. ٧٢
٦ ـ ١ ـ توفير فهم جديد للنصوص المقدّسة ٧٣
٢ ـ مواقف التحفظ من الدرس الفلسفي في الوسط الديني، تحليل المنطلقات ونقدها ٧٤
١ ـ ٢ ـ الفلسفة والمخاطر على الهويّة العقديّة والدينية، هاجس الانحراف والضلالة٧٤
وقفات مع دواعي القلق الديني ٧٦
٢ ـ ٢ ـ المنطلق النصّي لحظر الفلسفة والدراسات العقليّة ٨٣
كلمة ختاميّة ٩٢

الاجتهاد وجدل الأصالة والمعاصرة

قراءة في التجربة الفقهية للشهيد مرتضى مطهّري

المقدّمة ٩٧
١ ـ القراءة التاريخية للاجتهاد الفقهي ٩٩
تاريخ ظهور مصطلح الفقه والفقهاء ١٠٤
تاريخ الاجتهاد، وبروز علم أصول الفقه ١٠٥
٢ ـ العقل وتيار الحديث والأخبار ١٠٧
الإخبارية وثنائية الاجتهاد والتقليد ١١٠
القراءة الجمودية للنص ١١٣
الجمود الإخباري ومسألة القياس عند المطهري ١١٤
الرؤية الكونية للفقيه، وقانون التحوّل المعرفي ١١٧
تاريخيّة التشريع ونظم القانون الإسلامي ١١٩
٣ـ فلسفة الأحكام وتحدّيات الحداثة.. ١٢٣
٤ـ الاجتهاد والمجتهد في تصوّر الشهيد مطهّري.. ١٣٤

٥ ـ الفتوى، وثلاثية المصلحة، والاحتياط، والواقع ١٣٩
نتيجة البحث ١٤٣

معالم الإبداع الأصولي عند الشهيد السيد محمد باقر الصدر

تمهيد ١٤٩
الإبداع الأصولي ١٥٠
الإبداعات المنهجية للشهيد الصدر ١٥٢
المحور الأوّل: اللغة الأصولية ١٥٢
١ ـ الشفافية والوضوح ١٥٤
٢ ـ حداثة المصطلح والتعبير ١٥٥
٣ ـ النظم والترتيب ١٥٧
٤ ـ الجمع بين اللغة العلمية والبيانية ١٥٨
٥ ـ اللغة العلمية، التعليمية، التعريفية ١٥٩
المشكلة الميدانية للغة الصدر الأصولية ١٦٢
المحور الثاني: تقسيم علم الأصول ١٦٣
١ ـ التقسيم المعروف لعلم الأصول ١٦٤
٢ ـ التقسيم المقترح ١٦٥
حول الصياغتين المقترحتين في تقسيم السيد الصدر ١٦٧
المحور الثالث: علم التاريخ الأصولي ١٦٩
ميزات قراءة الشهيد الصدر التاريخية ١٧١
المحور الرابع: توظيفية علم الأصول ١٧٧
المحور الخامس: العقل الأصولي ١٨٢
المنطق الذاتي للمعرفة ـ نظرية الاحتمال ١٨٣
علم الأصول ومنطق الاحتمال ١٨٤
خاتمة ١٩٦

الفورية في وجوب الحج، محاولة قراءة جديدة

تمهيد في المشهد الفقهي ٢٠١
اتجاه القول بالفورية، الأدلّة والمناقشات ٢٠٢
١ ـ مرجعيّة حكم العقل بتفريغ الذمّة ٢٠٢
وقفات مع مرجعيّة الإلزام بتفريغ الذمّة ٢٠٤
٢ ـ مستند السيرة المتشرّعيّة ٢١٠
٣ ـ مستند دلالة صيغة الأمر على الفور ٢١١
٤ ـ دلالة شرعيّة الاستنابة على الفوريّة ٢١١
٥ ـ حظر النيابة عن الغير مع شغل الذمّة ٢١٢
٦ ـ مرجعيّة النصوص الدينية الخاصّة، مطالعة تجزيئيّة تحليليّة ٢١٢
مقاربة إجماليّة للنصوص الحديثيّة ٢٢٤
نتيجة البحث والرأي المختار ٢٢٦

عمل المرأة

دراسة في ضوء معطيات الفقه الإسلامي

تمهيد ٢٣١
الإشكاليات الشرعية المفترضة في عمل المرأة ٢٣٣
١ ـ إشكالية توافق العمل مع الطبيعة الأنثوية ٢٣٤
مطالعات نقديّة في إشكاليّة التوافق ٢٣٦
أدلّة عدم وجوب الجهاد على المرأة، وقفات نقدية ٢٤٣
٢ ـ إشكالية التأثير السلبي على الحياة العائلية ٢٥٢
٣ ـ إشكالية الاختلاط بالأجانب وتحقق الخلوة ٢٥٥
إشكاليّة الاختلاط، وقفات وتعليقات ٢٦١
نصوص الاختلاط، متابعة تفصيليّة تحليليّة ٢٦٦
وقفة مع نصوص النهي عن الخلوة بالأجنبيّة ٢٧١
آية الحجاب، رصد لمديات الدلالة ٢٧٧

٤ ـ إشكالية تأثير عمل المرأة على التنمية وعمل الرجل ٢٧٩
٥ ـ إشكالية الخروج من المنزل ٢٨٣
هل خروج المرأة مشروطٌ بالإذن حقّاً؟ ٢٨٦
المرحلة الأولى: في اشتراط خروج الزوجة بإذن الزوج ٢٨٦
وقفة مع الحديث النبوي الناهي عن زيارة المرأة والدها ولو مات ٢٨٩
مرجعيّة أحكام المطلقة الرجعيّة في فقه العلاقات الزوجيّة، وقفة تأمّل وتحليل .. ٣٠٢
إشكاليّة عامّة في فهم نصوص الخروج من البيت، تحفّظ السيد الخوئي ٣٠٤
المرحلة الثانية: في اشتراط إذن الأب ونحوه في خروج البنت ٣٠٦
٦ـ إشكالية سفر المرأة بلا محرم ٣٠٧
نصوص أهل البيت النبوي في السفر بلا محرم، مقاربة ومقارنة ٣١٨
نتائج البحث ٣٢٣

إخراج غير المسلم من الجزيرة العربية

دراسة فقهية استدلاليّة

تمهيد ٣٢٩
نظرية الإخراج من الحجاز وجزيرة العرب، الأدلة والشواهد والمناقشات............ ٣٣٠
١ ـ المستند القرآني لنظرية الإخراج من الجزيرة العربية ٣٣٠
٢ ـ استدعاءات شرافة الموضع ٣٣٢
٣ ـ مستند الإجماع في نظرية التحريم ٣٣٤
٤ ـ مستند السيرة الإسلامية العامّة ٣٣٥
٥ ـ مستند الأحاديث الشريفة ٣٣٧
مساحة الحكم: جزيرة العرب أم الحجاز أم..؟ ٣٥٤
نتائج البحث ٣٥٧

فقه البيئة وأسلحة الدمار الشامل

مدخل لمقاربة فقهيّة أوّليّة

تمهيد في ملتقى فقه الحرب والبيئة ٣٦١

منهج البحث الفقهي، أو ثنائيّة القاعدة والمناخ الحافّ ٣٦٣
مراحل البحث في البيئة وأسلحة الدمار الشامل ٣٦٦
أولاً: امتلاك أسلحة الدمار الشامل ٣٦٦
القاعدة الأولى: مبدأ حرمة الإضرار بالإنسان ـ البيئة ٣٦٦
القاعدة الثانية: قاعدة إعداد القوّة لفرض الرهبة (مبدأ توازن الردع) ٣٧٠
ثانياً: استخدام أسلحة الدمار الشامل ٣٧١
١ ـ قاعدة حرمة إهلاك الحرث والنسل (مبدأ حظر تدمير البيئة) ٣٧٢
٢ ـ قاعدة استعمار الأرض (مبدأ العمارة والتنمية) ٣٧٥
٣ ـ قاعدة الوفاء بالعقود والالتزامات ٣٧٧
٤ ـ قاعدة تحييد الحياة المدنيّة في الحرب ٣٧٨
٥ ـ إشكاليّة رفع مستوى الإضرار بالمسلمين ٣٧٩
٦ ـ مرجعيّة النصوص الدينية الخاصّة المانعة ٣٨١
٦ ـ ١ ـ حظر التسميم وإلقاء السمّ ٣٨٢
٦ ـ ٢ ـ حظر التحريق واستخدام النار ٣٨٣
٦ ـ ٣ ـ حظر المثلة وممارسة التنكيل ٣٨٨
٦ ـ ٤ ـ حظر الغدر والمباغتة والفتك ٣٨٩
٧ ـ قاعدة الردّ بالمثل ٣٨٩
٨ ـ قاعدة الضرورة، وقانون تزاحم المصالح الشرعيّة ٣٩١
نتيجة البحث ٣٩١

الصراعات الإسلامية ـ الإسلامية

دراسة في فقه أهل البغي

تمهيد في أهميّة الموضوع وتفكيك مصطلحاته ٣٩٧
١ ـ التأصيل القرآني للعلاقات مع أهل البغي، تأسيس مبدأ المواجهة الجهاديّة في الداخل الإسلامي ٤٠١
١ ـ ١ ـ تخطّي مفهوم البغي مقولةَ الخروج على القيادة المعصومة ٤٠٣

٢ ـ ١ ـ تخطّي مفهوم البغي ثنائيةَ السلطة والمعارضة في الحياة الإسلامية........ ٤٠٤
٣ ـ ١ ـ مقصديّة الفيء إلى الحق في مجاهدة أهل البغي.............................. ٤٠٥
٤ ـ ١ ـ تقدّم مبدأ المصالحة والحلّ السلمي على مبدأ المواجهة والحسم العسكري ٤٠٦
٥ ـ ١ ـ اختصاص آية البغي بنزاع الجماعات دون الأفراد ٤٠٩
٦ ـ ١ ـ عدم إنتاج البغي للكفر، وشمول الآية لمطلق المسلمين ٤٠٩
٧ ـ ١ ـ اختصاص البغي بالخلاف المسلّح دون الخلاف السلمي ٤١٥
٨ ـ ١ ـ الإصلاح المتعقّب لقتال الفئة الباغية ٤١٦
٩ ـ ١ ـ دراسة في أسباب نزول آية البغي، معطيات واستنتاجات................ ٤١٦
٢ ـ السنّة الشريفة والموقف من أهل البغي ٤١٨
٣ ـ سيرة الإمامين علي والحسن عليهما السلام، وتكوين المستند الرئيس لفقه أهل البغي ٤٣٣
٤ ـ جهاد البغاة، الشروط والاعتبارات.. ٤٣٧
١ ـ ٤ ـ عصمة السلطة الشرعيّة... ٤٣٧
٢ ـ ٤ ـ التمرّد على السلطة الشرعيّة، سياق ثنائي السلطة والمعارضة ٤٣٧
٣ ـ ٤ ـ شرط الممانعة العسكريّة ٤٣٨
٤ ـ ٤ ـ شرط الكثرة العددية ٤٤٠
٥ ـ ٤ ـ البغي بين النظرية السياسية ومطلق الخلاف القتالي، اشتراط التأويل ٤٤٢
٦ ـ ٤ ـ الحاكم الشرعي ودوره القانوني في جهاد البغاة ٤٤٣
هل قتال أهل البغي جهادٌ شرعي؟.. ٤٤٥
جريان الشروط العامّة في الجهاد على جهاد أهل البغي................................ ٤٤٧
البغي، والضمان في النفوس والأموال.. ٤٤٨
نتيجة البحث ٤٥٢

حقوق الزّوجة الجنسيّة

دراسة فقهية استدلالية

تمهيد.. ٤٥٧
التاريخ الفقهي للمسألة... ٤٥٨

١ـ نظريّة التحديد الزماني ٤٦٠
أدلّة نظرية التحديد الزماني ٤٦٢
٢ـ نظرية المماثلة والمشابهة في الحق ٤٧٥
نتيجة البحث ٤٨٦

السنّة النبويّة

دورها ومكانتها في الاجتهاد الإسلامي

مدخل ٤٩٣
أولاً: نظريّة الكتاب في قيمة السنّة ودورها ٤٩٤
١ـ تعريف السنّة: ٤٩٥
٢ـ السنّة الملزمة ٤٩٦
٣ـ ظاهرة الخلط بين العبادات والمعاملات ٤٩٦
٤ـ ظاهرة النصوص عديمة الفائدة ٤٩٧
٥ـ حظر التدوين وتداعيات السنّة الشفويّة ٤٩٧
٦ـ ظاهرة الكذب والاختلاق ٤٩٩
٧ـ العلاقة بين القرآن والسنّة ٥٠١
٨ـ الأثر الاجتماعي السلبي للسنّة ٥٠١
٩ـ من نقد السند إلى نقد المتن: ٥٠٢
ثانياً: وقفات تحليلية نقدية ٥٠٦
١ـ إشكالية العنوان: ٥٠٧
٢ـ نحو نظرية فلسفية فقهية لفهم العبادات والمعاملات ٥٠٧
٣ـ التراث وإشكاليّة القراءة المؤدلجة ٥١١
٤ـ هل المشكلة في السنّة أم في المنهج؟ ٥١١
٥ـ بين التراث الإسلامي والموروث العربي ٥١٣
٦ـ نحو قراءة للسنّة تتجاوز المناخات المذهبيّة ٥١٥
٧ـ نقد نظرية وحدة العامل في نشوء ظاهرة اختلاف الحديث ٥١٦

صدر للمؤلف

تأليف

١. التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي
٢. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكون والصيرورة
٣. بحوث في الفقه الزراعي (تقرير بحث المرجع الديني السيد محمود الهاشمي الشاهرودي)
٤. مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات
٥. علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية
٦. بحوث في فقه الحج
٧. حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم
٨. فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٩. دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر

ترجمة

١. إبن إدريس الحلي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي
٢. الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودلف أتو
٣. بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، وجهات فلسفية في التعددية الدينية.
٤. مقاربات في التجديد الفقهي
٥. المجتمع الديني والمدني
٦. الحج رموز وحكم
٧. الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي.
٨. الفكر السياسي لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي

تحقيق

١. بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي (تقريرات الشهيد محمد باقر الصدر)

إعداد وتقديم

١. المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية
٢. سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادة
٣. أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة
٤. اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي
٥. المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات
٦. العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي
٧. مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي
٨. فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية، قراءات جديدة
٩. الوحي والظاهرة القرآنية
١٠. الإمامة، قراءات جديدة ومنافحات عتيدة
١١. الشعائر الحسينية، التاريخ الجدل والمواقف

إشراف

١. الموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسني (طبعة جديدة محققة ومنقحة)

الموقع الإلكتروني
www.hobbollah.com